IDEI
CONTEMPORANE

MATERIALISMUL ISTORIC ŞI ISTORIA CIVILIZAŢIILOR

ANTOINE PELLETIER
JEAN-JACQUES GOBLOT

ep

MATERIALISMUL ISTORIC ŞI ISTORIA CIVILIZAŢIILOR

Traducere din limba franceză
de Demetru Oroveanu
și Sanda Oroveanu

ANTOINE PELLETIER JEAN-JACQUES GOBLOT

MATÉRIALISME HISTORIQUE ET
HISTOIRE DES CIVILISATIONS

EDITIONS SOCIALES 1969

Antoine Pelletier *Jean-Jacques Goblot*

MATERIALISMUL ISTORIC ŞI ISTORIA CIVILIZAŢIILOR

1973

EDITURA POLITICĂ, BUCUREŞTI

Prefață

O lucrare despre *Materialismul istoric și istoria civilizațiilor* răspunde, fără îndoială, exigențelor unei culturi ca a noastră, care, sub călăuzirea ideologică a partidului, manifestă o vocație certă pentru dezbaterea de idei, pentru spiritul critic în abordarea și interpretarea unor probleme majore ale civilizației contemporane. Cartea pe care am cinstea de a o prezenta cititorilor români datorită bunăvoinței Editurii politice cuprinde de fapt două studii, semnate de doi gînditori marxiști, apărute mai întîi în mai multe numere ale revistei „La Pensée" : *Noțiunea de civilizație* de Antoine Pelletier și *Istoria „civilizațiilor" și concepția marxistă despre evoluția socială* de Jean-Jacques Goblot.

În primul studiu este analizată critic noțiunea de civilizație, care s-a impus în gîndirea modernă pe măsură ce cercetarea istorică și-a lărgit cîmpul de investigație, a încetat de a fi pur evenimențială, cronicărească, tinzînd să cuprindă, să sesizeze diversitatea și unitatea devenirii umane. Această idee a inaugurat — odată cu Montesquieu și Voltaire — un nou mod de tratare a istoriei, a faptelor socio-culturale. Respingînd acea înțelegere a istoriei redusă la compilații cronologice, lipsită de spirit cetățenesc și de spirit filozofic, Voltaire scria : *„...Eu m-am străduit să prezint, pe cît am putut, istoria moravurilor, a științelor, a legilor, a obiceiurilor, a superstițiilor. Aproape că nu vezi decît istorii ale regilor, dar eu*

o vreau pe aceea a oamenilor". Se deschide astfel o nouă perspectivă în studiul faptelor social-istorice și culturale.

În epocile ce vor urma postulatele concepției iluministe despre sensul istoriei și al civilizației vor fi nu o dată puse în cauză, controversate, respinse, mai ales pentru raționalismul lor abstract, pentru încrederea necritică în raționalitatea ordinii sociale ce urma să se instaureze și care a fost dezmințită de tot ceea ce reprezintă iraționalitate, absurd, antiumanism intrinsec în orînduirea capitalistă. Într-un secol atît de pozitivist cum a fost secolul al XIX-lea, ideea de civilizație nu mai putea să rămînă doar o *valoare filozofică*, un principiu de raționalitate al faptelor istorice ; insuficient construită și fundamentată teoretic (deficiență pe care, dealtfel, o are și azi), ea a putut deveni lesne un vag termen de referință în lucrări istorice de tip tradițional, ca cele ale lui Guizot, de pildă, sau a fost relativizată pînă la desființare în sociologiile pozitiviste.

Autorul primului studiu aduce semnificative mărturii istorice și contemporane în legătură cu definirea și implicațiile teoretice ale acestui concept. Iată definiția unui istoric de prestigiu care își asimilează și folosește ideea de civilizație în bună tradiție franceză, M. Crouzet : *„Fiecare civilizație se definește printr-un ansamblu de idei și de instituții politice, de condiții ale vieții materiale și ale tehnicii, de forțe de producție și de relații sociale, prin toate manifestările activității religioase, intelectuale și artistice*".

Ideea de civilizație este corelată cu un alt concept al gîndirii istorice : faptele de civilizație : *„Dacă noțiunea de civilizație* — spune Antoine Pelletier — *deschide calea spre o istorie «totală», realmente comprehensivă, aceasta nu este posibil decît exprimînd un anumit număr de realități pe cît de fundamentale, pe atît de determinate*". Aceste realități fundamentale, tipice, caracteristice, de mare durabilitate istorică, sînt faptele de civilizație. La istorici ca Braudel și Crouzet tocmai acest caracter de permanență și de stabilitate distinge faptele de civilizație de celelalte fapte sociale. Istoria civilizației se mă-

soară cu secole, timpul concret al istoriei tradiționale (preponderent evenimențial) cedează locul duratei, adică unui timp de mai mare abstractivitate, ca o scenă de mare stabilitate pe care se desfășoară faptele și dramele istoriei în infinita lor multitudine. De aici decurge și o altă caracteristică a faptelor de civilizație — *continuitatea* lor : ele alcătuiesc ceea ce e *viu* în trecutul uman, ceea ce rămîne, se transmite, își păstrează eficacitatea. Antoine Pelletier critică noțiunea de civilizație așa cum s-a impus ea în istoriografia burgheză occidentală, ne oferă caracterizări, vorbește despre *patrimoniul comun* al civilizațiilor (bazele concrete, modul de existență și semnificația istorică a bunurilor comune, devenirea), despre „cîmpul de aplicare a conceptului de civilizație", care „este infinit mai vast decît cel al națiunii". Nesatisfăcător este însă modul în care e prezentată problema raportului dintre civilizație și națiune. Este adevărat că la unii istorici nemarxiști ai civilizației, *națiunea* este prezentată ca o istorie particularizată privită în contradicțiile sale, în timp ce *civilizația* apare ca istoria noastră, mai puțin contradicțiile sale ; națiunea este o adevărată creație continuă, civilizația este esențialmente alcătuită din trecut, din care e destul de greu a fasona prezentul. Poate că autorul are dreptate că noțiunea azi dominantă de civilizație nu este numai arbitrară, abstractă, idealistă, dar e grevată de o insuficiență mult mai gravă, care rezumă toate slăbiciunile sale : ea este fără istorie. Noțiunea de civilizație supusă criticii de A. Pelletier poate fi cel mult comodă pentru a designa și integra aspecte reale ale istoriei, dar ea nu le poate explica. Este o noțiune pur descriptivă, fără valoare științifică, de o radicală neputință teoretică.

La toate acestea se poate adăuga că tot atît de inconsistente sînt și acele teorii care, ca aceea a lui Toynbee, de pildă, reduc obiectul istoriei la civilizație, considerînd comunitățile naționale, statele naționale, ca insuficiente și cu totul ineficiente ca obiect de cercetare istorică, în sensul posibilității de a oferi explicații și cunoștințe istorice valabile. Nu este însă pe deplin clară concluzia autorului în această pro-

blemă. Există autori marxiști care, plecînd de la insuficiențele conceptului de civilizație în filozofia culturii și istoriografia burgheză, îi contestă orice valabilitate. Eu cred însă că însuși studiul la care ne referim, prin modul în care sînt tratate problemele și mai ales prin argumentele ce se aduc în favoarea existenței faptelor de civilizație, pledează pentru legitimitatea conceptului repudiat. Cum alt fel ar putea fi interpretate toate încercările ce se fac de a surprinde unitatea în diversitate a procesului istoric, unele tendințe de fuzionare a culturilor, de împrumut și acculturație, diversitatea etnică originară a speciei umane și diversificarea sa culturală, caracteristici ale modului de civilizație care s-a dezvoltat în Creta și Micene (civilizații de tipul celor ale Orientului Apropiat, cu unele particularități — rolul considerabil al navigației și comerțului, economia rurală mai dispersată, centralizare monarhică mai puțin absolută și mai precară, diversitatea mediilor etnice și a moștenirii culturale, flexibilitatea mai mare a relațiilor sociale) ? Însăși noțiunea de fapte de civilizație, ca fapte caracteristice de efectivă permanență umană, ne duce la ideea de sistem, face necesar un concept integrator de mai adîncă generalitate și esențialitate. Desigur că civilizația nu trebuie opusă națiunii nici sub raportul contradicțiilor, nici sub cel al creativității ; reținînd momentele de cristalizare a eforturilor umane, faptele în care necesarul și generalul depășesc accidentalul, efemerul (chiar dacă se prezintă sub forma singularului caracteristic), civilizația nu este istoria purificată de contradicții, ci istoria rezolvării și depășirii contradicțiilor maturizate, ceea ce înseamnă implicit generarea altora, o *continuitate* de mai largă perspectivă, dar nu mai puțin contradictorie. Civilizația, ca și națiunea, este de asemenea *creație continuă* (și nu trecut amorf sau sistem închis), dar aceasta e privită sub raportul universalității din punctul de vedere al sferei de circulație și asimilare a valorilor de cultură, al depășirii unor cadre regionale — fără a înceta de a fi naționale — și sub raportul *eficacității* din punctul de vedere al realizării social-umane, a valorilor, a transformării lor

în bunuri de civilizație — fără a înceta prin aceasta de a fi valori culturale.

Cel de-al doilea studiu, mult mai amplu, are un caracter oarecum *aplicativ* și de *reconsiderare critică* a unor concepte istorice, de materialism istoric sau de filozofie critică a istoriei. *Conceptul de civilizație* își găsește aici o funcționalitate concretă într-un context polemic deosebit de interesant. În raport cu diversitatea „prodigioasă" (după expresia lui Lenin) a procesului istoric, istoricii marxiști (și nu numai istoricii) trebuie să depășească *universalitatea abstractă*, care eșuează, în cele din urmă, într-un „schematism tiranic", fără a cădea în extrema cealaltă a empirismului factologic. În acest scop, tocmai noțiunea „faptelor de civilizație" ne ajută „a sesiza mai bine decît într-o manieră empirică tot ceea ce istoria umană cuprinde efectiv ca singular și complex".

Aș dori să atrag îndeosebi atenția asupra unor idei care mi se par deosebit de fertile și sugestive pentru *conștiința de sine critică* a marxismului contemporan.

Scleroza teoretică în gîndire și corolarul său metodologic — *schematismul* — s-au manifestat mai ales în modul formalist de a înțelege *necesitatea în istorie*, în conceperea simplificată și lineară a evoluției sociale. Aceasta se vede, de exemplu, din schema lui Stalin (*Materialismul dialectic și materialismul istoric*) a celor cinci moduri de producție perfect *omoloage*, care se succed într-o *serialitate* factice, făcînd abstracție de gradul de universalizare pe care-l reprezintă fiecare, de diversitatea și specificitatea fiecărei societăți. Ca să nu mai vorbim de *modul de producție asiatic*, în legătură cu care s-au dus ample discuții în ultimii ani, dar asupra căruia a atras și Marx atenția. Numai printr-o siluire procustiană a faptelor ar putea să fie integrat acest mod de producție pur și simplu în unul din cele cinci. Și astfel *conținutul* procesului istoric este conceput ca un *model speculativ* în care unitatea acestui proces este înțeleasă împotriva tendințelor pluraliste, în afara diferenței și specificității. Și la Marx, Engels sau Lenin găsim texte aparent schematice, dar, precizează autorul, formulările clasicilor marxismului, chiar cele

mai des citate, nu au un caracter *apodictic*, irefutabil, nu sînt prezentate ca trăsături sau legi fundamentale, ca ultimul cuvînt al ştiinţei, ci ca rezultatul unor cercetări şi reflecţii îndelungate care nu exclud, ci reclamă analize şi cercetări viitoare, stimulează spiritul şi îndeamnă la reflecţii critice. Înţeles astfel (adică în spiritul autenticităţii sale originare), marxismul nu închide probleme, ci le pune şi înainte de toate le deschide, oferindu-ne instrumente metodologice eficiente şi elastice de a le rezolva.

Ţinînd seama de modul specific în care se manifestă *ordinea* şi *regularitatea* în istorie, de *singularitatea* şi *ireductibilitatea* faptelor istorice, Engels a atras atenţia că în istoria societăţii repetiţia situaţiilor este excepţia, nu regula şi că niciodată ea nu se produce în condiţii identice. Dar de aici nu se poate trage concluzia că istoria nu poate fi *obiect de cunoaştere ştiinţifică*, lăsînd astfel drum deschis unor *construcţii teoretice supraistorice*, care tind „să reducă ansamblul evoluţiei istorice la o formulă care nu ar urma decît să fie aplicată direct fiecărei evoluţii particulare". Dogmatismul stalinist „crede a defini *esenţa* procesului istoric atunci cînd, de fapt, impune istoriei o normă supraistorică". Esenţialul este astfel exilat dincolo de accidentul de particularităţi şi împrejurări. Cînd Stalin spune că *totul depinde de condiţii*, trebuie să înţelegem, pe de o parte, un *empirism istoric*, dar *ateoretic*, iar pe de altă parte, un raţionalism speculativ, deductivist esenţialist, dar *aistoric*. Se ajunge astfel la o înţelegere simplificatoare a *progresului* şi *legilor dialectice* în spiritul căreia mişcarea istorică apare într-o viziune dogmatizată, ca uniformă, modalităţile de trecere şi de edificare a noii societăţi fiind identice, fixate o dată pentru totdeauna ca abstracţii ale istoriei prezente.

Progresul e conceput ca o lege abstract-universală şi uniformă în producerea efectelor sale, neglijînd sau negînd rolul şi chiar realitatea fenomenelor de acculturaţie, de împrumut de difuziune, de întîlnire a civilizaţiilor. Schematismul dogmatic se manifestă, de asemenea, printr-un concept al *dezvoltării* care este asimilabil ideii de *evoluţie* din secolul trecut şi con-

form căruia antagonismele sînt definite uniform prin termeni polari — nou şi vechi —, astfel încît istoria devine un marş triumfal, jalonat cu lupte dinainte cîştigate (de aici incapacitatea teoretică de a gîndi stagnările, reculurile) ; sau în raport cu o teză capitală a gîndirii sociale marxiste — masele sînt cele ce fac istoria, aplicată indistinct în toate epocile istorice, ca şi cum masele ar reprezenta o mărime fixă şi constantă, ca şi cum activitatea istorică a maselor ar fi totdeauna identică în forme şi amploare, ca un fel de *dat natural* al umanităţii.

Toate aceste păcate dogmatice în înţelegerea procesului istoric, fără a putea pune în cauză însăşi *validitatea filozofiei marxiste a istoriei*, au compromis înţelegerea şi aplicarea dialectică, creatoare a valorii teoretice şi metodologice a materialismului istoric, au „mascat fecunditatea sa teoretică" prin reducerea sa la un *model general abstract*. Cei care au dogmatizat materialismul istoric l-au tratat întocmai cum tratase Proudhon teoria lui Ricardo, reducîndu-l la proporţiile minuscule ale unei formule ştiinţifice pe care pretindeau apoi s-o aplice realităţii atît de variate şi diverse. Ceea ce, firește, nu era posibil decît „torturînd" faptele.

Dar dogmatismul, scrie J.J. Goblot, nu este singura raţiune ce explică necesitatea de a reevalua categoriile materialismului istoric. Căci „ar fi prea comod — scrie Goblot — de a vedea în dogmatismul stalinist singura raţiune care explică necesitatea în care ne aflăm azi de a reevalua materialismul istoric. Există şi erori mai vechi, care aparţin lui Plehanov — de exemplu, principiul *determinismului geografic*, care face din *influenţa mediului natural cauza ultimă* a dezvoltării forţelor de producţie şi, deci, a unei societăţi date. Atît la Plehanov, cît şi la Stalin găsim proteste verbale împotriva dogmatismului, este proclamată necesitatea unor *analize istorice concrete*, împotriva repetării pur şi simplu a unor „teze fundamentale". Dar cel care a scris *Dezvoltarea capitalismului în Rusia* a fost Lenin, la care opoziţia împotriva *fidelităţii literale* faţă de gîndirea lui Marx se îmbina cu revenirea fără încetare la această gîndire,

„tăiată ca într-un singur bloc de oțel". Așadar, rațiunea unei atari întreprinderi critice se află, pe de o parte, în existența dintotdeauna a acelor „marxiști" care se servesc de concepția marxistă a istoriei pentru a *eticheta* materialele istorice fără a-și lua osteneala de a le studia, pentru care marxismul este un „passe-partout", total neputincios de a explica disparitatea evoluțiilor istorice concrete (împotriva unor asemenea „marxiști" dogmatici protesta încă Engels), iar pe de altă parte în însuși caracterul „neterminat" al marxismului, în sensul de *sistem deschis și creator*.

Putem spune deci că, în ciuda unor rezerve critice pe care le putem avea, între care eu aș include și minimalizarea contribuției lui Plehanov la dezvoltarea marxismului, opera sa fiind redusă la *apărarea și ilustrarea marxismului*, prezenta carte pune în discuție într-o manieră nouă probleme deosebit de actuale pentru gîndirea socială marxistă, aducînd un aer proaspăt în dezbaterea ideologică.

AL. TĂNASE

Cele două studii care compun acest volum reproduc, cu oarecare adăugiri și corectări în cazul celui de-al doilea, o serie de articole publicate în revista „La Pensée" [1].

Elaborarea acestor articole a fost sugerată de o dezbatere cu privire la noțiunea de *civilizație*, organizată de Centrul de studii și de cercetări marxiste „în legătură cu actualele programe de istorie și de filozofie din ultimele clase ale învățământului secundar" : încă în 1964 s-a constituit un colectiv de lucru axat pe această temă, care a fost larg discutată în cursul unui colocviu ținut la Paris în anul următor. Lucrarea de față este deci, cel puțin în parte, un rezultat al acestei cercetări colective. Este însă de la sine înțeles că, departe de a pretinde să închidă discuția, ea urmărește mai degrabă să stimuleze continuarea și dezvoltarea acesteia.

[1] Antoine Pelletier, *La notion de civilisation*, în „La Pensée" nr. 125, februarie 1966 ; Jean-Jacques Goblot, *Pour une approche théorique des „faits de civilisation"*, în „La Pensée" nr. 133, 134, 136, iunie, august, decembrie 1967.

ANTOINE PELLETIER

NOȚIUNEA DE CIVILIZAȚIE

Dacă am căuta un fir conducător în dezvoltarea istoriografiei moderne, primul lucru care ne-ar izbi ar fi, fără îndoială, tendința ei către o constantă lărgire. Din pur evenimențială, cum mai era pe la 1750 în Europa, istoriografia modernă a devenit din ce în ce mai totală, din ce în ce mai hotărîtă să prindă deopotrivă diversitatea și unitatea devenirii umane.

De la istoria regilor la istoria oamenilor

În linii mari, acest proces pare a fi fost continuu de la filozofii iluminiști pînă în zilele noastre ; Montesquieu, după cum se știe, a introdus noțiunea de lege în studiul societăților : „Mai multe lucruri — observă el — guvernează pe oameni : clima, religia, legile, maximele guvernării, exemplul lucrurilor trecute, moravurile, felul de a se purta, de unde formarea unui spirit general ca rezultat al lor“ [1].

A prinde acest spirit general propriu unei anumite societăți, unei anumite epoci, a fost, desigur, scopul principal al lui Voltaire ca istoric : „Mi se pare — scrie el în 1774 — că istoria nu a fost niciodată considerată altfel decît ca o compilație cronologică ;

[1] Montesquieu, *Esprit des Lois*, cartea XIX, cap. IV, „Ceea ce este spiritul general“.

ea nu a fost scrisă nici prin prisma cetățeanului, nici prin cea a filozofului... Eu m-am străduit să prezint pe cît am putut istoria moravurilor, a științelor, a legilor, a obiceiurilor, a superstițiilor. Aproape că nu vezi decît istorii ale regilor, dar eu o vreau pe aceea a oamenilor" [2].

Începînd această istorie a oamenilor în locul celei a regilor și abandonînd lumea bătăliilor în favoarea celei a muncii și accesoriul în favoarea esențialului, Voltaire inventa, dacă nu cuvîntul civilizație, cel puțin obiectul : istoria civilizațiilor.

Și, totuși, a mai fost nevoie de aproape două secole pentru a se elabora noțiunea în înțelesul ei comun de azi. Se știe că din punct de vedere gramatical această elaborare s-a tradus printr-o trecere de la singular la plural și prin renunțarea la majusculă. A trebuit mai întîi să se inventeze civilizația. Încă din secolul al XVI-lea, limba franceză dispunea de adjectivul „civilisé", sinonim cu „poli" ; în secolul al XVII-lea apăru verbul „civiliser", sinonim cu „policer" *; putem spune că, avînd astfel de sinonime și aceeași etimologie, adjectivul „civilizat" și verbul „a civiliza" evocau realități antice, la rigoare medievale, însă bazate și într-un caz, și în celălalt pe o lume limitată din punct de vedere geografic, al cărei centru rămînea cetatea ; dincolo de lumea „politică" sau poate chiar de la porțile orașului, cu țăranii din cîmpie, începea barbaria la marginea pădurii, de unde o altă etimologie, aceea a sălbăticiei **... Cetatea este o creație omenească care eliberează pe om de natură și instaurează o nouă ordine, în care individul se subordonează grupului, iar instinctul rațiunii ; ea este aceea care-l formează pe omul prin excelență, pe ce-

---

[2] Voltaire, *Scrisoare către Jacob Vernet* din 1 iunie 1744 citată de Jacqueline Marchand în introducerea sa la *Essais sur les moeurs et l'esprit des nations*, 1856, Paris, Editions Sociales, 1962, p. 22.

* Civilizat, politicos, șlefuit ; cei doi termeni își au originea în cuvîntul latin *civitas* și, respectiv, în cuvîntul grec *polis*, ambele însemnînd cetate. — *Nota trad.*

** Sălbatic (în fr. *sauvage*), *salvaticus*, ⟨*silvaticus*⟩ *silva* „pădure". — *Nota trad.*

tăţean ; el s-a educat, respectîndu-i ordinea şi legile, a devenit liber, respirîndu-i aerul şi trăind în ea, iată-l în sfîrşit şlefuit, civilizat, cu totul urban. Explicaţia să fie oare că cetatea antică dispăruse de mult şi că cetatea medievală a fost ea însăşi absorbită în state mai vaste şi mai puternice ? Fapt este că atitudinea civică degenerează încă de la sfîrşitul Renaşterii, făcînd loc purtării civilizate. Dicţionarul lui Furetière va fi în curînd (1690) o dovadă în acest sens, căci pentru el omul nu se civilizează în contact cu legile cetăţii, ci în contact cu conversaţia doamnelor. „Nu există — scrie într-adevăr autorul — nimic mai indicat pentru civilizarea şi şlefuirea unui tînăr decît conversaţia doamnelor" [3].

Astfel rafinată şi sărăcită, noţiunea de civilizaţie nu-şi pierde totuşi în întregime amintirea originilor sale : ea rămîne în cel mai înalt grad un fapt social, produsul unui grup uman temeinic organizat, privilegiat sub raport material şi cultural, în sfîrşit o valoare demnă de a fi imprimată în mintea tuturor acelora care o ignorează. Această noţiune o moşteneşte Voltaire, de acest cuvînt se va servi el, însă într-o lume ale cărei transformări considerabile le percepe îndestul pentru ca, voind să le exprime, conceptul de civilizaţii să fie îmbogăţit, mlădiat, şi în curînd cuvîntul politeţe să fie depăşit pînă într-atît, încît să trebuiască să cedeze locul unui cuvînt nou, cu o sferă mai puţin strîmtă. Căci ceea ce se impune înainte de toate reflecţiei lui Voltaire, ca şi a contemporanilor săi celor mai lucizi, este o nouă dimensiune, o nouă scară ; mult mai limpede decît în secolul al XVI-lea, cînd au fost puse bazele acestei noi scări, nu mai este vorba de cetate şi nici de oraş, ci de un întreg continent, Europa, de aici înainte larg confruntat cu alte continente şi în curînd cu lumea întreagă. De cînd pămîntul devine rotund, unitatea lui poate fi percepută din ce în ce mai bine şi se poate pretinde să i se dea înconjur nu numai în sensul propriu, ci şi la figurat. Acestei noi scări de ordin spaţial i se suprapune o alta, temporală, care tinde să facă din

[3] Text citat de F. Braudel, *Le monde contemporain*, Paris, Berlin, 1963, p. 145.

istoria omenească altceva decît măsura şi aşteptarea unei împliniri, ci mai degrabă materia unei cuceriri, dimensiunea unei deveniri. Fără îndoială, tocmai pentru că se sprijină pe astfel de baze, civilizaţia (*politesse*) devine la Voltaire infinit mai mult decît acea urbanitate prin care o definea Furetière ; de aici înainte, pe lîngă moravuri şi legi, ea va cuprinde artele, ştiinţele, filozofia şi toate cuceririle omeneşti care, departe de a constitui o calitate mai mult sau mai puţin înnăscută a individului, reprezintă suma laborioasă şi tangibilă a unor multiple eforturi de ordin colectiv. Aceasta înseamnă că, astfel înţeleasă, civilizaţia are pentru prima dată o istorie ; într-adevăr, vedem cum Voltaire încearcă să-i sesizeze progresele, dovadă acea domnie a lui Carol cel Mare la care autorul *Studiului asupra moravurilor* a trebuit să ajungă pentru a declara că odată cu el ţările noastre cunosc, în sfîrşit, „un licăr de politeţe" [4]. Totuşi, asta nu înseamnă că înainte de Carol cel Mare totul a fost în Europa numai întunecime ; la scara care i se impune lui Voltaire, nu numai vremurile „gotice", ci, într-un fel mai general, barbaria şi sălbăticia cîştigă în complexitate şi, departe de a constitui neanturi sociale, ele apar într-o anumită măsură ca forme embrionare ale unor organisme mai complexe ; nici la Voltaire, nici la Rousseau, în *Discurs asupra inegalităţii*, primitivul nu mai este sau, cel puţin, nu mai este exclusiv acel bun sălbatic care de la Tacit la Montaigne fusese atît de mult folosit ca martor al acuzării cînd împotriva viciilor Romei imperiale, cînd împotriva nelegiuirilor creştinătăţii. Concepute ca primele verigi ale unui lanţ care ajunge pînă la noi, aceste prime tipuri de organizare socială nu infirmă, ci, dimpotrivă, confirmă extraordinarul primat cucerit de Europa din secolul luminilor asupra restului lumii şi mult în paguba acestuia. Voltaire concepe, fără îndoială, într-un mod mult mai puţin dialectic decît Rousseau contradicţiile care subminează progresele Europei ; totuşi el ştie foarte bine cu ce preţ mîncăm zahăr aici ; deosebirea sa faţă de Rousseau provine mai degrabă din faptul că el, totuşi, îşi asumă secolul de fier în care

[4] Voltaire, *Essai sur les moeurs*, p. 103.

trăieşte şi se bizuie pe raţiune şi pe adepţii ei pentru a-l epura de contradicţiile sale flagrante. Europa iluministă revendică astfel la Voltaire, pe însăşi baza primatului său, o sarcină precisă : difuzarea luminilor sale, a progresului său asupra lumii întregi... Dar, din atîtea realităţi şi din atîtea sarcini noi, ce putea oare să evoce în acel timp în Franţa vechiul cuvînt *politesse* sau în Anglia cuvîntul *civility* ? Carenţa lor devenea de acum înainte flagrantă. Atunci apăru, în urma lucrului, cuvîntul „civilizaţie", totalitatea în care omenirea întreagă trebuie să-şi recunoască istoria şi să găsească ce i se cuvine. Turgot şi Mirabeau par să fi fost cei dintîi care l-au întrebuinţat în Franţa, iar cîţiva ani mai tîrziu, în Anglia, doctorul Johnson se resemna, la insistenţele prietenului său Boswell, să treacă cuvîntul „civilizaţie" în dicţionarul său [5].

Cu toate acestea, chiar de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi, mai mult încă, la începutul secolului al XIX-lea, Herder, Burke şi apoi şcoala istorică germană puseseră în discuţie postulatele pe care le implica o atare concepţie. Civilizaţia, aşa cum o defineşte secolul luminilor, apare ca un absolut raţional, valabil pentru toate timpurile şi toate ţările, ca singurul mod de existenţă convenabil, la care omenirea întreagă ar trebui deci să adere uniform. Modul efectiv de existenţă al unui popor, organizaţia sa de fapt nu ar dobîndi un sens decît în măsura în care ar manifesta vreo licărire de raţiune. Iată tot atîtea abstracţii cu care şcoala istorică nu are ce să facă ; pentru ea, fiecare societate constituie în fapt un tot organic care trebuie definit şi explicat nu prin ra-

[5] Întrebuinţarea cuvîntului civilizaţie de către Turgot într-un text inedit, este adevărat, ar data din 1752, iar de către Mirabeau din 1756. Cît despre doctorul Johnson, Boswell este acela care ne povesteşte că în 1772, pregătind cea de-a patra ediţie a dicţionarului său, „El nu a vrut să admită cuvîntul civilizaţie, ci numai civilitate *(civility)*. Cu toată marea deferenţă pe care o am pentru el, am gîndit că civilizaţie, din a civiliza, ar fi mai potrivit în sensul de opus barbariei decît civilitate, căci este mai bine să exste un cuvînt distinct pentru fiecare sens decît un cuvînt cu două sensuri, cum este cazul cuvîntului *civility* în felul în care el îl utilizează" (text citat de d-l Dupront într-o conferinţă ţinută la Saint-Cloud la 30 mai 1964).

portare la niște norme abstracte, ci printr-un aranjament intern și pe baze specifice ; instituțiile unui popor, dreptul său de pildă, nu provin dintr-o cunoaștere mai mult sau mai puțin aprofundată a dreptului în sine, ci din tot trecutul acestui popor, din istoria sa particulară, din „geniul" său propriu. Din valoare filozofică absolută cum fusese pînă aici, noțiunea de civilizație tinde astfel să devină o realitate istorică și sociologică pe cît de concretă, pe atît de diversă ; nu mai există una, ci mai multe civilizații. Guizot pare a fi simțit această alunecare a cuvîntului atunci cînd și-a intitulat lucrarea, pe care o publică în 1830, *Istoria civilizației în Franța*. Pozitivismul a fost însă acela care avea să desăvîrșească relativizarea acestei noțiuni, eliminînd din ea nu numai orice urmă de progres, dar însești problemele devenirii istorice ; pentru Littré, o civilizație nu mai este decît „ansamblul caracterelor aparținînd unei anumite societăți, grupată pe un anumit teritoriu, într-un anumit moment al istoriei sale".

Pe baza acestei definiții sau, după cum vom vedea, pe baza unor definiții analoge, noțiunile de civilizație și de istorie a civilizațiilor au dobîndit de cîțiva ani o poziție predominantă în istoriografia franceză și chiar în învățămîntul francez. Într-adevăr, se cunoaște importanța pe care a avut-o apariția în Franța a unor colecții ca aceea intitulată *Popoare și civilizații* înaintea celui de-al doilea război mondial și, după aceea, *Istoria civilizațiilor,* condusă și terminată de curînd de către Maurice Crouzet[*]. Se știe de asemenea că, începînd cu 1959, programele de istorie din ultimele clase ale liceelor noastre, programe elaborate de asemenea de către d-l Crouzet, comportă studiul civilizațiilor lumii contemporane. Învățămîntul nostru istoric beneficiază astfel de o reală lărgire de care apriori nu putem decît să ne felicităm ; rupînd pentru prima dată cu foarte vechi tradiții ce se pretindeau pur metodologice, el invită mii de tineri să studieze lumea contemporană, lumea lor ; și tot pentru prima dată această lume nu mai este concepută exclusiv la

[*] *Histoire générale des civilisations*, 7 vol., Paris, P.U.F., 1953—1956.

dimensiunile Europei și ale civilizației europene, cum a fost cazul atîta timp. Este aici un dublu efort de luciditate, care nu trebuie să ne lase indiferenți și pe care trebuie să-l apreciem la adevărata lui valoare.

Istoria, această contemporană

Se înțelege de la sine că această instaurare a unei istorii lărgite nu provine numai dintr-o lentă maturizare a unor perspective care, după cum am văzut, sînt vechi de aproape două secole. Această lărgire a istoriografiei la care s-a ajuns azi nu este rezultatul unui proces autonom și continuu, ci, dimpotrivă, al unor multiple contestări ale perspectivelor tradiționale. Din acest punct de vedere este sigur că dezvoltarea marxismului și, mai precis, a tezelor fundamentale ale materialismului istoric a contribuit direct la impunerea trecerii la o istorie lărgită ; dar dezvoltarea marxismului și trecerea la o istorie lărgită nu exprimă oare ele însele transformările obiective, de netăgăduit ale lumii contemporane ? Și în primul rînd acel declin, cel puțin relativ, al Europei de la primul război mondial. „Europa nu este, nu mai este în centrul universului", constată pe bună dreptate manualul d-lui Braudel [7]. Acest fapt este de acum înainte atît de fundamental, încît vedem cum nu numai programele de istorie, ci și cele de geografie ale ultimelor clase din liceele noastre îl așază pe primul plan și subliniază clar ceea ce lumea noastră comportă astăzi ca radical nou : „Marile probleme contemporane", enunță ele în titlul I, precizînd imediat : „Situația Europei în fața ridicării unor puteri noi ; emanciparea țărilor coloniale ; contrastele dintre țări inegal dezvoltate ; economia capitalistă și economia socialistă ; puseurile demografice". Oricît este de puțin articulat, nu se poate nega acestui enunț luciditatea în privința esențialului și nici neglija faptul că el reia în speță analizele dezvoltate de cîteva zeci de ani de către instanțele mișcării muncitorești internaționale.

[7] F. Braudel, op. cit., p. 143.

Dacă noțiunea de civilizație deschide calea unei istorii „totale", cu adevărat cuprinzătoare, aceasta nu este posibil decît exprimînd un anumit număr de realități fundamentale și determinante. Fără a hotărî deocamdată dacă ceea ce se numește „fapte de civilizație" corespunde acestor condiții, trebuie cel puțin să se recunoască, după părerea noastră, existența unor astfel de fapte și remarcabila longevitate ce pare că le revine de drept ; dovadă peisajele noastre agrare, acelea din nord-vestul Europei, cu cîmpiile lor deschise, cu cantoanele lor bine individualizate și parcelele de pămînt în fîșii ; tot atîtea realități care, după Marc Bloch, nu s-ar fi schimbat în ce privește esențialul din epoca neolitică pînă în zilele noastre ; oricît ar fi de diferite, acelea ale Europei meridionale, și cu deosebire ale Italiei, au văzut de asemenea apăsînd pe istoria lor ceea ce Emilio Sereni numește o adevărată „lege a inerției", în așa măsură încît cadrilajele caracteristice centurilor romane impun astăzi încă multor locuri din Italia desenul lor. Alt fapt de civilizație nu mai puțin caracteristic pentru Europa îl constituie așezarea și structura atîtor orașe în care vechea cetate, pe o movilă sau pe o colină, dar cu castelul ei, cu episcopia ei și cu locuințele ei impunătoare, domină suburbiile așezate mai la vale, cartierele lor comerciale, în care se concentrează viața burgheză și activă. Balzac a observat acest lucru cînd a descris orașul Angoulême la începutul romanului *Iluzii pierdute ;* dar cine nu știe că același plan se impune sau s-a impus timp de secole la Praga, la Bruxelles și în atîtea alte orașe ale Europei ? Există, bineînțeles, și alte tipuri de orașe europene, însă nu e mai puțin adevărat că ele toate prezintă trăsături comune, sensibil diferite, să spunem, de cele ale celor mai multe orașe musulmane din Africa, a căror fizionomie și ordonare rămîn și astăzi caracteristice. Diferitele religii care în felul lor își împart lumea constituie de asemenea fapte de civilizație notabile ; creștinismul, de exemplu, reprezintă în Europa o realitate care, de cincisprezece secole și cu toate schimbările istorice considerabile, a marcat și continuă să marcheze acest continent cu o pecete care nu poate

fi neglijată dacă vrem să-l descriem și să-l explicăm. Chiar și acel vag, dar real sentiment de comunitate pe care-l resimt „europenii" cînd se întîlnesc departe de Europa exprimă și el consistența neîndoielnică a acestor bunuri durabile și larg împărtășite care sînt faptele de civilizație. Este de la sine înțeles că ele ar putea fi ilustrate și cu exemple luate din afara Europei, din regiuni pe care le cunoaștem mai puțin bine și la a căror realitate am fi deci mai puțin sensibili.

Fie ele din Europa sau din altă parte, faptele de civilizație, totuși, încă nu sînt civilizații ; ele oferă numai elementele acestora. Ce este, așadar, o civilizație și ce se înțelege actualmente prin istoria civilizațiilor ? Acestea sînt întrebările pe care sîntem siliți să ni le punem. Examinarea lor ne va permite să conturăm mai bine cercetarea actuală a civilizațiilor lumii contemporane. Ea ne va permite de asemenea să precizăm ulterior problemele cu care aceste perspective confruntă istoriografia marxistă.

Ce este o civilizație ?

Deci, fie ea străveche și egipteană sau actuală și europeană, ce este o civilizație ? Definițiile filozofilor, istoricilor și ale tuturor manualelor care se inspiră direct de la unii sau de la ceilalți concordă atît de clar asupra esențialului, încît aici ne putem mărgini să cităm răspunsul autorizat pe care îl dă la această întrebare d-l Crouzet : „Fiecare civilizație — scrie el în prefața sa la *Istoria generală a civilizațiilor* — se definește printr-un ansamblu de idei și de instituții politice, de condiții ale vieții materiale și ale tehnicii, de forțe de producție și de relații sociale, prin toate manifestările activității religioase, intelectuale și artistice" [8].

[8] *Histoire générale des civilisations*, vol. I, 1953, prefață, p. VIII-IX. Se pot de asemenea consulta asupra acestei chestiuni dicționarele filozofice Lalande și Foulquié. Cît privește manualele școlare, foarte reprezentative în genul lor, am folosit pe larg pentru lucrarea noastră cu privire la filozofie pe acela al d-lor Huisman și Vergez (Nathan), cu pri-

Dacă se compară această definiție cu aceea a lui Littré citată mai sus, se va nota mai întîi dispariția conceptului de societate, care, la discipolul lui Comte, mai servea de suport direct al noțiunii de civilizație. Se poate, într-adevăr, conveni că aceasta comportă, atît în spațiu, cît și în timp, un ansamblu de realități mai vaste decît cele desemnate prin conceptul de societate ; astfel, de exemplu, civilizația greacă sau romană depășește cu mult Grecia sau Italia pentru a marca profund regiuni sau epoci a căror organizare socială diferă puternic de aceea care caracteriza Atena antică sau Roma antică. Dimpotrivă, pentru d-l Crouzet, ca și pentru Littré, ceea ce definește orice civilizație este un „ansamblu de caractere", de componente tipice : componente de ordin economic, social, politic și cultural, precizează d-l Crouzet ; să notăm în treacăt introducerea explicită printre aceste componente a forțelor de producție și a relațiilor sociale, adică a însăși termenilor prin care marxismul definește modul de producție. Acest ansamblu de componente fundamentale definește civilizații diferite, care se deosebesc fie prin prezența mai mare sau mai mică a fiecăreia, fie prin conexiunea lor.

Caracterele care laolaltă formează o civilizație nu sînt ele însele tipice decît dacă exprimă un ansamblu de *bunuri comune* sau, cel puțin, de bunuri larg împărtășite de către membrii civilizației considerate ; am întrevăzut deja astfel de bunuri cînd a fost vorba de faptele de civilizație ; este sigur că un mediu natural mai mult sau mai puțin restrictiv, o etnie mai mult sau mai puțin dominantă mai ales la origine, o limbă, o religie, o cultură, o tehnică etc. constituie și ele realități în mare măsură comune unei civilizații sau alteia ; s-ar putea spune același lucru despre alte realități mai subtile, cum ar fi o anumită concepție despre munca manuală sau o anumită idee despre

---

vire la istorie pe acelea ale d-lor Bouillon, Sorlin și Rudel (colecția Louis Girard, Bordas, 1962), al d-lui Bonifacio Melle (Hachette, 1962), al d-lui Sentou (Delagrave, 1962) și, în sfîrșit, pe acela al d-lor Baille, Braudel și Philippe (Berlin, 1963). Rugăm pe autorii care au colaborat la aceste manuale să ne scuze pentru referirile în mod necesar prescurtate pe care le dăm în continuare : Bouillon-Bordas etc.

femeie, despre viaţa de apoi etc. Oricum, trebuie să reţinem că sub toate aceste aspecte noţiunea de civilizaţie evocă un fel de *patrimoniu* colectiv, tot atît de fundamental pe cît de caracteristic.

Oricărui patrimoniu îi este însă propriu de a fi transmis din generaţie în generaţie fără alterări notabile. O civilizaţie s-ar defini deci şi prin *permanenţa* ei. Însăşi disocierea noţiunilor de civilizaţie şi de societate permite o mai bună subliniere a tot ceea ce este durabil în cea dintîi. Dintre toţi istoricii care s-au ocupat de ceea ce d-l Braudel numeşte gramatica civilizaţiilor, el este fără îndoială cel ce a insistat în modul cel mai viguros asupra acestui aspect[9]; abandonînd nu numai scara evenimentului, ci şi pe aceea a epocii ; d-l Braudel instalează solid istoria civilizaţiilor la scara seculară în „durata prelungită" ; aceasta pentru că o astfel de istorie caută să precizeze mai degrabă structuri decît conjuncturi şi că, la nivelul structurilor, timpul şi mişcarea, fără să se şteargă complet, dobîndesc un ritm şi o încetineală care le fac cvasiimperceptibile ; timpul, purtător al schimbărilor, cedează aici locul duratei, iar cele o sută de acte diverse ale istoriei, descrierii scenei infinit mai stabile pe care ele sînt jucate. După d-l Braudel, tocmai la lumina acestei „teleistorii" ar apărea civilizaţiile cu adevărat ceea ce sînt : „continuităţi", „mari permanenţe sau semipermanenţe", căci ele sînt „un anumit trecut viu", spune d-l Braudel, sau, dacă preferăm, tot ceea ce rămîne din trecut eficient şi astăzi [10].

Trebuie, în sfîrşit, să se mai acorde noţiunii de civilizaţie o ultimă trăsătură, asupra căreia majoritatea gramaticienilor săi sau a istoricilor săi sînt de acord, şi anume înscrierea ei în spaţiu, unde ar circumscrie întotdeauna *o arie caracteristică*, cu limite adesea foarte precise chiar atunci cînd depăşesc larg pe acelea pe care o societate şi le poate fixa ; dovadă este civilizaţia lumii greceşti, dar şi civilizaţiile lumii

[9] F. Braudel ; cf. în special *op. cit.*, cap. XV ; „Civilizaţiile sînt continuităţi".

[10] *Ibidem.*

contemporane, deoarece vom vedea mai departe cum mai multe din manualele noastre încearcă să le stabilească harta.

Despre reconstituire în istorie

Fără a mai reveni asupra posibilităților necontestate de îmbogățire pe care le reprezintă pentru istoriografia modernă noțiunea de civilizație, trebuie mai degrabă să precizăm acum problemele sau dificultățile ce ni se par a fi ridicate de ea. Dacă reluăm caracteristicile pe care majoritatea istoricilor noștri sînt de acord să i le recunoască, apare o primă problemă, aceea a raporturilor, a legăturilor de stabilit între diferitele componente al căror ansamblu ar defini o civilizație : ideile, instituțiile politice, condițiile vieții materiale și ale tehnicii etc. D-l Crouzet pune foarte clar această problemă, însă refuză s-o rezolve : este imposibil, spune dînsul, să ordonăm diferitele componente ale unei civilizații ; ar însemna să le ierarhizăm și, prin aceasta, să privilegiem pe unele în detrimentul celorlalte într-un mod pe cît de unilateral, pe atît de arbitrar. Cei ce se ocupă de istoria civilizațiilor trebuie să respingă orice concepție unică și îngustă despre acestea care ar fi inevitabil bazată pe simple judecăți de valoare, cu care știința nu are ce face. Pentru a conchide apoi : „Istoria nu este o alegere, ci o reconstituire a tuturor aspectelor vieții. În consecință, *Istoria generală* pe care o publicăm se străduiește să descrie aceste aspecte multiple, care formează aproape întotdeauna un bloc coerent, și să le reconstituie unitatea" [11].

Diferitele manuale apărute ulterior acestei luări de poziție exprimă, în general, aceeași opinie ; astfel în manualul Sentou-Delagrave se afirmă că, ocupîndu-se de o civilizație, „istoricul studiază ansamblul elementelor care o alcătuiesc, fără să le ierarhizeze" [12].

Iată o hotărîre asupra căreia merită să ne oprim. De la sine înțeles, nu putem decît să subscriem la

[11] M. Crouzet, *op. cit.*, p. IX.
[12] Sentou-Delagrave, p. 229.

motivele care o inspiră : voința de a asigura rigoarea științifică, respingerea subiectivismului și a arbitrarului. Este însă cu adevărat fecundă sau măcar aplicabilă metodologia astfel definită ?

Istoria, ne spune d-l Crouzet, nu este alegere, ci reconstituire. Dacă aceste două demersuri ar fi opuse, cum este subiectivitatea față de obiectivitate, am fi bucuroși de acord. Dar ce este o reconstituire, în special cînd este vorba de a reda coerența, unitatea unei civilizații ? Ni se pare că reconstituirea istorică ridică probleme analoge acelora pe care le comportă reproducerea artistică, căci și una și alta sînt mereu solicitate de două feluri de fidelitate : esențialul sau întregul ? tabloul sau fotografia ? Într-adevăr, există un prim fel de a reconstitui multiplele aspecte ale vieții, coerența și unitatea unei civilizații, și acesta constă nu numai în a porni de la model, ci și în a-i recunoaște realitatea obiectivă și ordinea specifică, fără care nu este posibilă reconstituirea propriu-zisă ; atunci a fi obiectiv nu înseamnă a ignora această ordine, ci a-i ordona, a-i ierarhiza, a-i privilegia elementele cît mai exact posibil, adică chiar în felul în care sînt ordonate, ierarhizate și privilegiate în model, în viață, în civilizația studiată. Acest gen de alegere face din reconstituire o expunere totodată ordonată și obiectivă sau, altfel spus, în sensul etimologic al cuvîntului, o explicație. Dacă, dimpotrivă, se ivește îndoială fie în existența modelului sau numai în posibilitatea ca cercetătorul să-i sesizeze ordinea obiectivă, legea internă, atunci apare tentația puternică de a împinge reconstituirea către o descriere integrală a tuturor aspectelor vieții. Dar, pentru a fi sigur că nu uităm nimic, trebuie de aici înainte să spunem totul și, pentru că am refuzat posibilitatea să conturăm esențialul, va trebui să-l vedem pretutindeni. Ni se pare că prin felul în care a enunțat și a rezolvat problema înlănțuirii componentelor unei civilizații, adică, în definitiv, problema legii sale interne, d-l Crouzet a confundat de fapt obiectivitatea cu obiectivismul.

O astfel de luare de poziție pune în cauză nu atît

marxismul, cît raționalismul. Încă Platon compara cunoașterea cu disecția unui animal ; după el, un bun dialectician găsește articulațiile, iar unul prost osul ; însă orice cunoaștere rămînea un decupaj. Ce vom spune atunci despre pozitivism, care a reluat problema pretinzînd ca animalul să-i fie, din obiectivitate, servit intact, cu toate penele și în picioare ? Oare obiectivitatea în istorie sau aiurea poate fi dobîndită cu acest preț ? Manualul lui Huisman și Vergez pare să nu aibă îndoieli în această privință cînd ne spune despre cultură, identificată aici cu civilizația, că ea „înseamnă toate modurile colective de existență ale unei societăți oarecare. Felul de a spăla vasele, de a găti, de a culca copilașii (s-a făcut distincție între civilizațiile leagănului și cele ale purtării, în care copilul este mereu purtat de mama sa), felul de a-l desemna pe șeful guvernului, toate acestea fac parte din cultură" [13].

Fără îndoială, dar cum s-ar putea susține că toate aceste elemente se situează pe același plan, că toate pot contribui în aceeași măsură la explicarea culturii ? Și atunci de ce să le raportezi nediferențiat la explicație ca și cînd obiectivitatea ar consta în semnul egalității ? În ceea ce ne privește, mi se pare că, dacă descrierea cît mai scrupuloasă și mai deplină cu putință constituie o premisă indispensabilă oricărei explicații veritabile, ea totuși se identifică cu aceasta tot atît de puțin pe cît se identifică relatarea empirică a unui bolnav cu diagnosticul pus de un doctor perspicace care lasă la o parte zece fapte secundare și reține un simptom hotărîtor. Istoricul poate oare „să reconstituie", să zicem, civilizația romană dacă ne raportează *tot* ceea ce făcea parte din această civilizație ? Nu există cumva și un alt mod de a fi complet decît acela de a ne raporta în pagini excelente nu numai ce era sclavia la Roma, ci și, ca și cum ar fi tot atît de important, felul cum lumea se spăla și din ce material era fabricat pieptenele ? Dacă totul este esențial, atunci nimic nu mai este esențial ; angajat pe această pantă, istoricul și-ar dobîndi obiec-

[13] Huisman-Vergez, *Manuel de philosophie*, Nathan, vol. 1, p. 5—6.

tivitatea la cîntar prin acumularea unei cantități maxime de materiale, lăsate cu grijă în vraf sau cel mult juxtapuse pe materii : economică, socială etc. Dar de ce nu în ordine alfabetică, care ar angaja și mai puțin ? Și, totuși, vom fi oare vreodată siguri că am adunat suficiente fapte, că am epuizat totalitatea istoriei și a omenescului dacă le concepem în acest fel ? O asemenea istorie doreau frații Goncourt cînd pretindeau că „istoria nu vede trăind o vreme de la care nu ne-a rămas o mostră de rochie și o listă de bucate" [14]. Acelei vremi istoricul îi va surprinde, poate, ca estet „atmosfera", dar fără îndoială, chiar juxtapunîndu-i la nesfîrșit aspectele, nu și acea coerență și acea unitate pe care înțelege să le pună în centrul oricărei civilizații.

D-l Crouzet nu merge, desigur, pînă acolo ; dar, după cum se pare, numai revenind asupra principiilor pe care el însuși le-a statuat, poate organizatorul *Istoriei generale a civilizațiilor* să adauge după ce refuzase să ordoneze și să ierarhizeze componentele ei : „Am insistat mai ales asupra formelor economice și sociale ; s-a pus accentul pe dezvoltarea tehnicilor și, atunci cînd documentația a permis-o, pe problemele demografice" [15].

La rîndul lui, manualul Bonifacio-Hachette recunoaște că diverșii factori caracteristici unei civilizații „sînt, ca să zicem așa, afectați de coeficienți diferiți" [16] și acordă „o valoare mai caracteristică" faptelor religioase, tehnice și economice. Aceasta înseamnă că problema, chiar dacă a fost intuită și dificultățile ei au fost depășite, totuși nu este rezolvată. Într-adevăr, nu am văzut cum obiectivitatea, pentru că își tăgăduia posibilitatea de a prinde esențialul, presupunea că acesta este pretutindeni și nu-l găsea nicăieri ? Iată-ne instalați în acel arbitrar de care toți se fereau cu rigurozitate. Și astfel, dacă nu va veghea vreun zeu, riscăm să ne scape însăși inteligibilitatea unei civilizații. Căci descrierea ei este concepută în așa fel, încît singură se privează de posibilitatea de

[14] E. și J. de Goncourt, *Idées et sens*, citat de Foulquié.
[15] M. Crouzet, *op. cit.*, p. IX.
[16] Bonifacio-Hachette, p. 134.

a ajunge la explicația la care avea menirea să ducă și care trebuia prin reciprocitate s-o informeze. Așa cum, la Zenon, spațiul se descompune într-o infinitate de segmente care fac imposibilă orice deplasare, materia unei civilizații se descompune aici într-o infinitate de aspecte care-i fac imposibilă înțelegerea. Dacă unui concept științific îi este propriu să permită, ținînd seama de gradul de dezvoltare al științei, o descriere și o organizare în același timp exhaustive și inteligibile ale realului, atunci trebuie să recunoaștem că noțiunea de civilizație, comodă pentru a desemna cutare sau cutare aspect foarte real al istoriei, este totuși incapabilă să le explice ; ea însăși nu pretinde s-o facă, căci am văzut cum istoricii neagă ei înșiși istoriei o asemenea posibilitate. Noțiunea de civilizație, noțiune pur descriptivă, nu are valoare științifică ; aceasta este, după părerea noastră, prima critică pe care nu numai marxismul, ci și raționalismul pur și simplu ni se par îndreptățite să i-o adreseze actualmente. Ea ne procură un material foarte real, faptele de civilizație, dar nu și mijloacele de a le înțelege, pe care totuși părea să le posede.

Patrimoniu și permanențe

Revenind acum la aceste bunuri comune, la acel patrimoniu care ar caracteriza o civilizație atît în spațiu, cît și în timp, întrucît întemeiază o comunitate căreia îi asigură o continuitate, dificultățile nu ni se par a fi mai mici. Căci, dacă este încă o dată neîndoielnic că asemenea bunuri comune există și în spațiu, și în timp, nu este mai puțin indispensabil să evităm să le tratăm în mod abstract, pentru a nu risca să facem din conceptul de civilizație nu numai o realitate foarte puțin relevantă, ci, la limită, chiar o mistificare. De aceea este necesar să precizăm bazele concrete, modul de existență și importanța istorică a acestor bunuri comune ; numai în felul acesta se va putea pune problema devenirii, a dinamicii civilizațiilor, fără să cădem în idealism și în irațional.

Pentru a preciza ceea ce este abstract în noțiunea

de bunuri comune în cadrul unei civilizații, ar putea fi util să o apropiem pe aceasta din urmă de o realitate istorică destul de diferită, dar care implică și ea un anumit număr de bunuri împărtășite de o grupare umană atît în spațiu, cît și în timp : națiunea. Nu că n-ar exista o concepție tradițională a națiunii tot atît de abstractă ca aceea care stă azi la baza noțiunii de civilizație, dar ea nu se impune sau, mai degrabă, cu experiența căpătată, ea nu ni se mai impune.

Națiunea este o realitate istorică eminamente contemporană, de vreme ce Franța nu s-a constituit cu adevărat ca atare decît în 1789, Italia și Germania după 1870, iar un mare număr de popoare nu se transformă decît azi, chiar sub ochii noștri, în realități astfel constituite. Sfera de aplicație a conceptului de civilizație este, dimpotrivă, infinit mai vastă, din moment ce, cum s-a observat în cursul discuțiilor care au precedat prezenta lucrare, este tot atît de legitim să se vorbească despre civilizația romană antică, ca și despre civilizația europeană în care ne scăldăm. Preistoria însăși ne propune în mod legitim studiul unor civilizații : a pietrii cioplite, a bronzului etc. Spre deosebire de conceptul de națiune, acela de civilizație are deci o aplicare extrem de vastă și poate servi la desemnarea grupurilor omenești celor mai diverse. Acesta este fără îndoială un prim element care explică tendința spre folosirea lui abstractă.

O asemenea utilizare a conceptului de națiune este infinit mai dificilă, dintr-un motiv exact invers celui precedent. Națiunea este în mod esențial opera unei clase sociale pe cît de recent ivită, pe atît de precis conturată, burghezia, și implică instaurarea unui mod de producție, capitalismul, despre care se poate spune că întemeiază și, în ultimă instanță, explică trăsăturile majore ale diferitelor națiuni contemporane. Aceasta nu înseamnă că o civilizație, oricît ar fi de vastă și de durabilă, nu posedă și ea baze concrete, mai ales economice și sociale ; dar o vedem azi definită în așa fel, încît totul pare făcut pentru a reduce, dacă nu a șterge, aceste baze, modul sau modurile de producție pe care, după părerea noastră, ea

se întemeiază și care, în ce privește esențialul, o explică. Lucrurile nu se petrec, desigur, la fel la nivelul studiilor care compun *Istoria generală a civilizațiilor*; dimpotrivă, am evidențiat deja voința istoricilor care au colaborat la ea de a pune pe primul plan structurile economice și sociale ; dar la aceasta se poate adăuga faptul că aici civilizațiile mai au și o istorie. Situația este, în general, foarte diferită în lucrările — în special manuale școlare — în care civilizațiile apar lipsite de istorie ; la nivelul unei teleistorii multiseculare, și mai mult încă la acela al trecutului viu, civilizația greacă este mai mult imaginea noastră despre Grecia decît istoria grecilor ; ce ne pasă de modul de producție sclavagist, care avea totuși rolul lui acolo, din moment ce el nu mai stă la baza vieții noastre ? Vom ajunge foarte firesc să ne mirăm chiar de prezența unei astfel de pete pe un ansamblu atît de frumos [17]. Manualul Bonifacio-Hachette așază pe un plan atît de secundar bazele concrete ale unei civilizații europene care și-ar avea originea în epoca bronzului și ar curge pînă la noi, încît reduce la simple „forme" sau „nuanțe" diferite schimbări totuși decisive prin care, fără îndoială, ea a trecut în cursul acestor cîteva milenii ; vom vedea, dealtfel, curînd că aceste „forme" diferite nu sînt cîtuși de puțin întemeiate pe structuri de ordin material [18]. Ni se pare deci îndreptățit să subliniem caracterul remarcabil de abstract al conceptului de civilizație în comparație cu acela de națiune.

Dar o astfel de opoziție între națiune și civilizație mai alimentează și altele, care aduc și ele lumină. Conținutul ideii de națiune se modifică, într-adevăr, în funcție de situația istorică a clasei care este „purtătoarea" ei. Că trecerea de la capitalism la imperialism și evoluția simultan reacționară a burgheziilor europene față de proletariatul lor au contribuit direct la transformarea naționalismului lor, și așa destul de

[17] Cf. Sentou-Delagrave, p. 232—233 : „Nici unui grec nu i-a trecut prin minte că aceasta constituia o nedreptate fundamentală în contradicție cu ideea democratică". Deși mult mai nuanțat, d-l Braudel relevă și el „vina" antichității greco-romane de a fi posedat sclavi (op. cit., p. 157).

[18] Bonifacio-Hachette, p. 136, și cap. 13, p. 150 și urm.

ambiguu, în şovinism exacerbat, iată un fapt confirmat de istorie. Nu mai puţin confirmat ni se pare faptul că ideea de naţiune şi de realitate naţională se modifică şi mai profund cînd trece parţial sau total în mîinile unei alte clase ; Franţa lui Aragon nu este aceea a lui Henri Massis, opoziţia dintre ele este mai mare decît coincidenţa ; naţiunea rusă de azi, socialistă, diferă profund de naţiunea rusă din vremea ţarilor, deşi se situează în acelaşi cadru şi provine din ea nu numai sub raport cronologic. Aşadar, oricare ar fi destinul unei naţiuni, el trebuie totuşi examinat întotdeauna pe baza formaţiunilor sociale date, deoarece situaţia, contradicţiile şi luptele lor sînt atît de fundamentale, încît, dacă ar fi neglijate, nu s-ar mai înţelege nici realitatea, nici devenirea respectivei naţiuni. Nu se poate spune acelaşi lucru despre civilizaţii, ale căror mutaţii, presupunînd că ele se produc, s-ar reduce, după cum am văzut, la simple schimbări de „forme" şi s-ar explica pe cu totul altă bază decît cea de clasă.

În consecinţă, este uşor de văzut că există unele deosebiri între un patrimoniu naţional şi ceea ce pare să se înţeleagă de obicei prin patrimoniul unei civilizaţii ; căci patrimoniul naţional nu este un concept mai puţin contradictoriu decît cel de naţiune ; el nu este însumarea mecanică şi incoloră a tot ceea ce trecutul a putut să ne transmită, nu este totalul a ceea ce a supravieţuit. El implică o serie de lupte victorioase, de contradicţii depăşite. De exemplu, castelul din Versailles nu este cîtuşi de puţin, chiar de cînd a fost construit în secolul al XVII-lea, „un giuvaer" sau „giuvaerul artei franceze" ; pînă în 1789 el a fost înainte de toate locuinţa regelui şi a curţii ; a trebuit să vină revoluţia pentru a face din el, la propriu şi la figurat, acel bun naţional prin excelenţă care este azi. Fără să-i mişte o piatră, revoluţia l-a modificat profund, pînă şi în stilul lui, dacă este adevărat că măreţia şi frumuseţea sa includ de aici înainte revolutul, singurătatea. Deci, departe doar de a fi rezistat timpului, de a fi traversat fără stricăciuni istoria, Versailles nu a trăit decît din timpul scurs şi nu a supravieţuit decît prin istoria Franţei ;

el este istoria și monumentul unei contradicții biruite, adică ale unui trecut totodată desființat și păstrat, ale unui trecut depășit. Dar dacă națiunea este întreaga noastră istorie cu contradicțiile sale, civilizația ar fi toată istoria noastră fără contradicțiile sale ; ea ar fi ceea ce ar rămîne cînd totul va fi uitat ; aici contradicția nu mai este depășită, ci se șterge așa cum se șterg formațiunile sociale care au purtat-o, unele înainte, altele înapoi. Nu mai există nici înainte, nici înapoi, nici cucerire, nici retragere, curînd nu mai există istorie. În momentul acela Versailles devine un giuvaer, o culme a culturii etc. Ceea ce spunem despre Versailles s-ar putea spune și despre o infinitate de alte bunuri comune, de pildă democrația. Fără să fie pusă în cauză consistența lor, modul cum sînt tratate poate fi însă total diferit, tot atît de opus cum pot fi conceptele de națiune și de civilizație.

Dacă cele de mai sus sînt exacte, conceptul de națiune desemnează deci o realitate istorică concretă și dinamică, iar cel de civilizație, așa cum o înțeleg manualele noastre, o realitate abstractă, statică și, în definitiv, antiistorică sau anistorică. O națiune este destul de vie pentru ca prezentul și viitorul ei nu numai să biruie trecutul, dar și să-i impună în același timp sarcini mereu noi, prin care însuși trecutul, ca să zicem așa, își nuanțează și își precizează sensul ; națiunea este astfel o adevărată creație continuată. Dimpotrivă, civilizația este în mod esențial alcătuită din trecut, un trecut cu destulă greutate ca să modeleze prezentul ; aici prezentul nu înnoiește cît continuă ; trecutul și prezentul se dizolvă în permanență, iar durata devine, cum subliniază d-l Braudel, mediul caracteristic civilizațiilor. Numai că astfel trecutul, moștenire capitală, nu este mai puțin supraevaluat și în curînd considerat sacru ; dacă este adevărat că o moștenire nu trebuie irosită și că avem datoria de a nu cheltui din capital, atunci deviza unei civilizații ar putea fi : voi păstra. Dealtfel fără efort : ce am putea face, ce ar putea face una sau chiar mai multe generații împotriva unei realități instalate în mileniu și în cvasipermanență ? Dacă ea evoluează,

o face fără noi și într-un ritm care ne scapă în suficientă măsură pentru a nu ține seama de el și a lăsa lucrurile să meargă de la sine. Astfel concepută ca patrimoniu ancestral și cvasipermanent, civilizația se leagă de o istorie cvasiimobilă și amintește mult de noțiunea „gen de viață", pe care majoritatea geografilor au abandonat-o în ultimii treizeci de ani. Va fi oare nevoie ca istoricul, numai pentru că a recunoscut și el diversitatea multiplelor grupări omenești odată cu unitatea și cu coeziunea lor respectivă, să adopte, la rîndul lui, o optică atît de necorespunzătoare ?

Nu credem acest lucru, căci ar însemna să condamnăm istoria civilizațiilor să cadă dintr-o abstracție neîntemeiată într-un idealism care alimentează interpretările eronate și care se dovedește incapabil de un răspuns la problema foarte reală a devenirii civilizațiilor.

Civilizații și mentalități

Dacă idealismul se definește ca prioritate a spiritului față de materie, ca primatul conștiinței, atunci trebuie să recunoaștem că actuala istorie a civilizațiilor este de două ori idealistă : o dată în ceea ce privește societățile ale căror structuri le descrie și a doua oară în privința majorității istoricilor care scriu această istorie.

O acuzație nu lipsită de importanță care se poate aduce noțiunii de civilizație este că, dintre toate componentele sale, ea privilegiază puternic suprastructurile, reprezentările colective. Este o trăsătură pe care toți istoricii sînt, dealtfel, de acord să i-o recunoască și care îi conferă într-o anumită măsură interesul ce-l prezintă. Acest lucru este recunoscut de Toynbee — ceea ce constituie „esențialul într-o civilizație este elementul cultural" [19] —, dar și de cele mai multe din manualele noastre : „Orice civilizație cuprinde elemente diferite — notează pe drept cuvînt unul dintre ele — dar ceea ce îi asigură permanența în toate

[19] Toynbee, *L'histoire*, p. 446, citat de Foulquié.

formele pe care este susceptibilă să le îmbrace sînt tocmai valorile și tradițiile sale" [20].

Civilizația este aici asimilată cu o mentalitate continuă, iar istoria ei cu permanența acestei mentalități ; ea nu are alt suport ; aceasta este atît de adevărat, încît, atunci cînd se întinde pînă la noi, ea nu reține decît „marile mișcări din trecut care au lăsat o urmă în mentalitatea prezentă" [21].

Oare poate găsi trecutul viu un conservator mai bun decît spiritul care dă viață ? Numai că în acest caz nu există fapt dacă nu există conștiința faptului. Revine la a spune că istoria și societățile sînt luate așa cum își închipuie ele că sînt, drept ceea ce se pretind, pe scurt la nivelul conștiinței lor. Și de asemenea că, atît timp cît un fenomen nu pătrunde în conștiința contemporanilor săi, el nu poate fi constatat în mod obiectiv și cu atît mai puțin i se pot descoperi consecințele. Astfel, în prefața sa la *Istoria generală a civilizațiilor* pe care am citat-o, d-l Crouzet pare că ezită să situeze faptul obiectiv al unificării crescînde a lumii înainte de secolul al XVIII-lea, deoarece, ne spune dumnealui, conștiința acestui fapt nu a putut să apară înainte de acea epocă". „Nu se poate vorbi logic de civilizație occidentală înainte ca noțiunea însăși de Occident să fi devenit explicită", declară la rîndul său manualul Bonifacio-Hachette [23].

S-ar părea că vorbește însuși bunul-simț dacă unificarea crescîndă a planetei sau formarea civilizației occidentale nu ar fi realități istorice obiective cu mult anterioare perioadei cînd oamenii au devenit conștienți de ele și, chiar înainte de aceasta, îndeajuns de determinante pentru a genera însăși conștiința realității lor... Trebuie oare să-l așteptăm pe Copernic pentru ca Pămîntul să fie rotund sau pe Marx pentru ca teoria sa despre valoare să determine și să explice conduita economică nu numai a contemporanilor săi, ci și a unor societăți care înfloreau cu trei secole înaintea lui ? Se poate, desigur, susține un astfel de

[20] Bonifacio-Hachette, p. 143.
[21] Bouillon-Bordas, p. 244.
[22] M. Crouzet, *op. cit.*, p. IX—X.
[23] Bonifacio-Hachette, p. 141.

punct de vedere, dar numai instalîndu-te în idealism, declarînd că istoria nu este știința unei deveniri obiective și explicînd de unde „cad" ideile, adică apariția conștiinței.

Nici conceptul de civilizație, nici vreun alt concept al idealismului tradițional nu sînt apte să pună această din urmă problemă ; din punctul de vedere al idealismului, ea nu are, la drept vorbind, nici un sens : ideile nu cad de nicăieri, nu provin dintr-o realitate anterioară lor ; ele există de la început, dintotdeauna. Multă vreme cufundate în întuneric, este de ajuns doar să atingă conștiința unei epoci, este de ajuns mai ales ca un istoric — posterior cu cîteva secole acelei epoci — să creadă că le recunoaște și iată-le, în sfîrșit, ocupînd locul lor adevărat, locul pe care, este cu totul evident, nu ar fi trebuit să-l părăsească, locul pe care, în fapt, nu l-au părăsit niciodată, deoarece, abia risipit întunericul, le vedem apărînd din nou, egale cu sine. D-l Mousnier ne va ierta dacă ne întrebăm de ce consideră necesar să-și înceapă scurta privire asupra dezvoltării tehnicii în secolul al XVIII-lea printr-un capitol consacrat tehnicii militare ; el însuși își pune întrebarea și răspunde cu două argumente foarte caracteristice : „Tehnica militară — ne spune dumnealui mai întîi — trebuie tratată cu prioritate fiindcă i-a interesat pe contemporani înaintea tuturor celorlalte". Lăsăm aici la o parte chestiunea dacă o astfel de afirmație este justificată în privința contemporanilor lui Voltaire și ai *Enciclopediei :* trebuie totuși să remarcăm că, pe baza unui criteriu atît de subiectiv, ocultismul lui Cagliostro, care va pasiona în curînd și curtea regală, și societatea din orașe, ar putea și el să fie situat pe primul plan al unei istorii consistente a secolului al XVIII-lea... Nu știm dacă pentru a preveni obiecția, dar d-l Mousnier adaugă imediat : „...Această atenție era și expresia unei nevoi permanente : fără o armată puternică, un stat dispare curînd ; numai arta militară poate să asigure popoarelor existența, independența și siguranța, bunurile fundamentale fără care nu există altele ; prima libertate este aceea a

statului ; cînd aceasta este amenințată, libertățile cetățenilor nu sînt decît iluzii" [24].

Dar această adevărată declarație a drepturilor omului și ale armatelor nu este oare un punct de vedere cu totul personal al d-lui Mousnier și, prin urmare, foarte subiectiv ? Mulți istorici vor fi, fără îndoială, de acord cu noi că două judecăți de valoare nu echivalează cu o judecată de existență. Este oare de ajuns ca ideile d-lui Mousnier în materie de armamente să concorde cu acelea pe care dînsul le atribuie unor oameni din secolul al XVIII-lea — dacă nu cumva, dimpotrivă, le împrumută de la ei — pentru a hotărî că sînt obiectiv întemeiate și a crede pe deasupra că ele conduc lumea ?

Dar oare majoritatea manualelor noastre au ele vreo îndoială în această privință ? Ce forță, ce supremație dobîndește ideea dacă, după ce a trecut peste secole, ne mai însuflețește și azi ! Dacă, debarasate de forme economice și sociale, considerate ca fiind secundare pentru că sînt tranzitorii, de sentimente, considerate ca fiind insolite sau regretabile pentru că sînt opuse alor noastre, civilizațiile astfel trecute prin sită nu mai lasă în mîinile istoricului decît un număr de „valori" pe care civilizațiile și istoricul vor fi evident de acord să le declare eterne ? Admițînd că sublinierile sînt folosite în manuale pentru a evidenția esențialul, putem judeca după următorul extras ce devine atunci civilizația greacă : *„Grecia, sau tradiția inteligenței...* religios... omul... curiozitate... rațiune... oameni liberi... democrație... capodopere... simț al divinului... aplicații practice... educație" [25].

Practic, din societatea greacă aici nu rămîn decît expresii culturale ; și, încă, sînt alese arbitrar ; Platon ar fi subscris, desigur, la religiozitatea grecilor ; dar Xenofan, dar Epicur ? Fiind lipsită de orice suport istoric real, analiza civilizațiilor pare condamnată să nu găsească în fiecare dintre ele decît ceea ce îi aduce ea.

[24] R. Mousnier, *Histoire générale des civilisations*, vol. V, p. 95.

[25] Bonifacio-Hachette, p. 151 și urm.

Fără îndoială că o astfel de analiză se definește, dacă i-am da crezare, pe de-a-ndoaselea ; pentru ea, o civilizație s-ar dezvolta ca „realizare" progresivă a unui anumit număr de valori absolute ale noastre ; nu mai rămîne decît să se treacă la activul Greciei antice o primă schiță a religiei, a democrației etc. Acest lucru este atît de clar, încît numeroase manuale reduc spontan istoria civilizațiilor la o serie de *aporturi:* „aportul Greciei", „aportul Romei" [20]. Această noțiune de aport ar fi, desigur, foarte fecundă și întemeiată dacă ar avea ea însăși, ori de cîte ori este folosită, o istorie, trăsături proprii, contradicții specifice ; dar cum am putea să nu vedem că această noțiune nu există în accepția în care o utilizează manualele noastre, deoarece ele fac din ea mai degrabă materia unei restituiri și obiectul unei creații, a cărei încununare și adevăr constau în ordinea prezentă, decît miza unei creații originale și contradictorii pe care viitorul nu va înceta s-o zdruncine. Tocmai pentru că este astfel concepută în termeni idealiști, noțiunea de aport nu poate fi pentru aceste manuale decît pozitivă : trecutul nu ne lasă moștenire decît perle, Atena numai Partenonul său fără sclavii care l-au clădit, iar Roma consulatul fără dictatură. Dar cum am putea să nu vedem că sîntem astfel readuși direct la concepția foarte filozofică și abstractă a *civilizației* așa cum o înțelege Voltaire și pe care o respingem azi de bunăvoie, fără să ne dăm seama că în ceea ce privește esențialul, adică idealismul, nu ne-am depărtat de ea cu nici un pas ? Oricît ar fi de rudimentare democrația sau religia grecilor, așa cum se desprind ele din manualele noastre nu seamănă oare ciudat cu acele prime „licăriri", dragi lui Voltaire, ale adevăratei democrații și ale adevăratei religii pe care le posedăm azi ? Dar cum să nu vedem totodată că o asemenea concepție, din progresivă și întemeiată cum era la un Voltaire angajat în lupta pentru exprimarea unei lumi noi, este acum învelișul și consacrarea unei lumi vechi, dacă nu depășite ?

O concepție atît de abstractă și de metafizică a ci-

[20] Sentou-Delagrave, p. 232.

vilizațiilor duce în mod necesar la greșeli flagrante de interpretare în istorie. De exemplu, este cel puțin contestabil să plimbi noțiunea de libertate de-a lungul „formelor" și secolelor, ca și cum, entitate constantă, ea nu ar fi făcut altceva decît să crească și să se fortifice ; în fapt, libertatea în accepția pe care i-o dădea cetățeanul Atenei antice, rezervată unui locuitor din zece și întemeiată pe dreptul de a înrobi, se deosebește prin mai mult decît o diferență de vîrstă de libertatea sau mai degrabă libertățile, înțelese ca privilegii, așa cum le concepe evul mediu, ca să nu mai vorbim de acea libertate despre care se afirmă uneori, de la Rimbaud încoace, că n-ar avea limite. Fără îndoială că atîtea metamorfoze nu exclud o aspirație dîrză și continuă a omului, a celor asupriți de-a lungul istoriei, aspirație pe care pe drept cuvînt putem s-o considerăm și a noastră, s-o recunoaștem și să vrem s-o dezvoltăm ; dar o asemenea perspectivă se deosebește de precedenta prin aceea că nu se dispensează de istorie : ea descoperă sensul real înăuntrul erorii, permanența înăuntrul schimbării. Noțiunea de civilizație dominantă azi este deci nu numai arbitrară, abstractă, idealistă ; ea este împovărată de o insuficiență și mai fundamentală și care îi rezumă toate slăbiciunile : ea nu are istorie. Într-adevăr, indiferent dacă este vorba de problema devenirii civilizațiilor astfel definite sau de dificultățile cu nimic mai mici pe care le ridică studiul civilizațiilor lumii contemporane, se va descoperi că conceptele acestor civilizații sînt tot atît de nesatisfăcătoare ca și cel de civilizație.

*

Gramatica sau metodologia civilizațiilor pare să oscileze actualmente între două concepții destul de diferite, pe care le-am întrevăzut în paginile precedente și care schematic ar putea fi formulate astfel : istoria civilizațiilor sau civilizațiile istoriei ? Prima concepție, ilustrată strălucit în *Istoria generală a civilizațiilor*, se aseamănă, după părerea noastră, mai mult cu o istorie de tip clasic, dar considerabil lăr-

gită, decît cu o istorie a faptelor de civilizație propriu-zise ; cronologia și evenimentul, cînd acesta se numește căderea Imperiului roman sau revoluția franceză, o mai structurează profund. De aceea parțial ea scapă criticilor pe care am socotit legitim să le adresăm, dimpotrivă, actualei noțiuni de civilizație ale istoriei, care își găsește în d-l Braudel cel mai strălucit gramatician, iar în majoritatea manualelor ecouri mai mult sau mai puțin fidele. Deosebirea dintre aceste două concepții provine, fără îndoială, înainte de toate din faptul că și ele au la bază programe foarte diferite. *Istoria generală a civilizațiilor* caută să ne descrie dezvoltarea diferitelor societăți omenești de la origine pînă în zilele noastre ; ea are drept materie, în esență, trecutul și devenirea oamenilor ; manualele, inclusiv cel al d-lui Braudel, și-au fixat, dimpotrivă, drept scop să descrie și să înțeleagă civilizațiile lumii contemporane. Totuși, deosebirile dintre aceste două programe sînt într-o oarecare măsură micșorate pe plan metodologic prin faptul că și unul, și celălalt ridică în legătură cu însăși noțiunea de civilizație probleme teoretice analoge la care se propun soluții identice.

Dinamica civilizațiilor

Astfel, fie ea trecută sau actuală, o civilizație, așa cum am văzut-o definită, nu trăiește dacă nu durează și nu inventează dacă nu posedă permanență. Dar și într-un caz, și în celălalt trebuie să încercăm să explicăm „formele" diferite, chiar dacă sînt considerate secundare, pe care le iau toate civilizațiile în cursul istoriei lor ; de exemplu, în cazul civilizației noastre europene, forma ei antică, pe urmă cea medievală, iar apoi cea modernă. Chiar dacă smulgem o civilizație din timp pentru a o așeza în durată, aceasta din urmă nu-i conferă decît o cvasipermanență. Civilizațiile rămîn muritoare. Ce este atunci această devenire care le modelează și ce dinamică poate ea să asigure ?

Există un prim răspuns, absolut tradițional, la aceste întrebări. El constă în a transforma orice civilizație într-o entitate, într-o abstracție personificată, într-o cucoană mare perseverentă care străbate istoria cu un temperament al ei propriu, temperament care, ca să zicem așa, explică de la bun început tot ce i se întîmplă. Astfel, dacă ar fi să dăm crezare unui manual, „cu deschiderea ei spre Atlantic, civilizația occidentală se eliberează de caracterul ei cam strîmt și limitat impus de munții mediteraneeni..." [27]. Ca atunci cînd ai senzația că te sufoci : deschizi fereastra ; era suficient să te gîndești. Un caz tipic de antropomorfism și o explicație neajutorată.

Problema devenirii civilizațiilor rămîne deci în picioare. Dar poate fi ea rezolvată în termeni obiectivi ? D-l Crouzet își pune această întrebare : „Dar se poate... construi pentru fiecare dintre ele o curbă care să redea «progresele» și «decadența» ei ? Iar apoi să se deducă pentru toate legi ale dinamicii sociale ?" La aceste întrebări, d-l Crouzet răspunde negativ, motivîndu-și poziția în felul următor : „Exemplul unor mari și strălucite sinteze recente clădite pe o interpretare discutabilă a vremurilor actuale și a viitorului apropiat, acordul unanim al istoricilor și al sociologilor, au arătat cîtă prudență se impune în aceste domenii încă noi ale cercetării. Un clasament al civilizațiilor, noțiunile de «progres» și de «decadență» implică, dealtfel, o concepție metafizică a evoluției omenirii, care trebuie să rămînă, chiar prin definiție, străină istoricului". Și în concluzie : „Această colecție se va feri deci să recurgă la vreo «filozofie a istoriei» care nu poate fi decît subiectivă și, prin urmare, aventuroasă și discutabilă ; intenția noastră este de

[27] Bouillon-Bordad, p. 250—257 *passim*. Dar să evidențiem și virtuțile memoriei în explicarea revoluțiilor din Europa secolului al XIX-lea : „...împotriva monarhiilor absolute, care uitau ideile de libertate individuală scumpe spiritului european, burghezii, ajutați de popor, întreprind o serie de revoluții care zguduie vechiul continent în tot cursul secolului al XIX-lea...". Iată o istorie a Europei pentru copiii foarte mici și ne mirăm s-o găsim într-o lucrare și într-o colecție, dealtfel foarte interesantă.

a descrie și de a explica, nu de a judeca în comparație cu un tip ideal de civilizație" [28].

Regăsim aici un punct de vedere care, după părerea noastră, provine nu numai dintr-o prudență metodologică perfect îndreptățită, dar și dintr-o aserțiune filozofică de tip pozitivist pe care am întrevăzut-o mai sus, și anume că spiritul omenesc nu poate pretinde să aibă o obiectivitate care să fie aceea a lucrurilor înseși — aici a istoriei — mai înainte de a fi aceea a spiritului. Să notăm, totuși, că problema devenirii istorice rămîne aici pusă în asemenea termeni : „progres", „decadență", filozofie a istoriei, încît nu putem decît să subscriem la răspunsurile negative care i se dau. Numai că, dacă am admis insuficiența noțiunii clasice de progres — idealistă și mecanicistă —, trebuie oare totodată să lichidăm orice noțiune de devenire și de progres istoric ? Din fericire, nici d-l Crouzet însuși nu se resemnează la aceasta, deoarece, după ce respinge ca subiectivă și finalistă ideea, încă scumpă lui Mauss, a unui „produs general al societăților și civilizațiilor", îl vedem totuși propunînd să se facă „bilanțul a ceea ce au putut ele să aducă la capitalul omenirii" [29]. Dar pe ce bază obiectivă să se întocmească un asemenea bilanț dacă însăși posibilitatea unei contabilități este considerată drept metafizică ?

Am văzut mai sus că, în numele rigorii și al prudenței, d-l Crouzet proscrie orice filozofie a istoriei ; dacă trebuie să înțelegem prin asta și prin „marile și strălucitele sinteze recente" sistemele pe care ni le-au oferit în ultimii patruzeci de ani un Spengler sau un Toynbee, atunci condamnarea ni se pare perfect întemeiată [30]. Dealtfel, la prima vedere s-ar părea că interpretările, în multe privințe analoge, pe care acești doi autori le-au dat devenirii civilizațiilor au îndepărtat de ei majoritatea istoricilor și a filozofilor : „Cred că puțini istorici acceptă azi teo-

[28] M. Crouzet, *op. cit.*, prefață, p. IX.

[29] M. Crouzet, *op. cit.*, p. VII—VIII și IX.

[30] Oswald Spengler, *Le déclin de l'Occident*, 1922 ; Arnold Toynbee, *Etude de l'Histoire.*

riile lui Toynbee şi cu atît mai puţin pe acelea ale lui Spengler", declara d-l Jean Wahl în 1961 [31]. La rîndul său, d-l Braudel evocă „amăgitoarele teorii generale ale istoriei civilizaţiilor", adică tocmai pe ale lui Spengler, Toynbee şi Alfred Weber [32] ; manualul Bonifacio-Hachette pare să fie de aceeaşi părere : „Atitudine speculativă — spune el cu multă dreptate despre filozofia istoriei —, în măsura în care cei ce o adoptă sînt adeseori mai preocupaţi să folosească cu virtuozitate metode comparative decît să stabilească faptele care ar putea dovedi adevărul tezelor lor" [33].

Dar atunci sîntem în drept să ne mirăm de locul important pe care autorii acestor două manuale îl acordă sus-ziselor sisteme. După ce şi-au manifestat prudenţa, ei adoptă concepte sau perspective proprii lui Spengler sau lui Toynbee ; aceasta, adaugă manualul Bonifacio-Hachette, pentru că încercările lor „conţin, pe lîngă afirmaţii hazardate, şi vederi care pot contribui la precizarea unor mecanisme ale evoluţiei civilizaţiilor sau a unora dintre motoarele care o animă" [34].

Dealtfel, nici d-l Braudel nu pregetă să folosească, la rîndul său, noţiuni atît de puţin utile în înţelegerea civilizaţiilor, cum ar fi sfidare, refuz, permeabilitate, proletariat exterior. Teoriile unui Spengler sau ale unui Toynbee ne interesează tocmai pentru că conceptele lor au fost prelucrate în manualele noastre de istorie, unde apar ca explicaţii plauzibile ale evoluţiei civilizaţiilor. Dar, de fapt, cum o explică ele ? În esenţă, prin metafore. Pentru Spengler, ca şi pentru Toynbee, civilizaţiile sînt fiinţe vii care se nasc, se dezvoltă şi mor. De ce ? Pentru că aşa le e soarta, răspunde Spengler. Dar soarta nu explică nimic şi nici imaginea vegetalistă, perspectiva organicistă nu contribuie la explicaţie. Manualul Bonifacio-Hachette observă pe bună dreptate acest lu-

[31] *Coloque de Royaumont. 1961*, Paris, P.U.F., 1961, p. 24.
[32] F. Braudel, *op. cit.*, p. 149.
[33] Bonifacio-Hachette, p. 136.
[34] *Ibidem*, p. 136—137.

cru : „Civilizațiile sînt adesea comparate cu organismele vii și se vorbește atunci despre «nașterea», «viața» și «moartea» lor. O interpretare atrăgătoare, dar care nu explică nimic" [35].

Ce face însă autorul acestui manual ? După cum am văzut mai sus, el substituie „vîrstelor" succesive ale unei civilizații o serie de „forme" „care au fiecare caractere proprii, dar care toate «se nasc» din forma precedentă și «dau naștere», la rîndul lor, unei alte forme" [36].

Aceste forme, destul de scolastice, nu ne fac nici ele să înaintăm cîtuși de puțin ; ca și cum ar fi presimțit-o, autorul introduce atunci pe Spengler și apoi pe Toynbee și reia ideile de „concertare" și de „unitate" scumpe lui Spengler : „După Spengler — ne spune dumnealui —, o civilizație se dezvoltă cînd elementele care o compun evoluează în același ritm și tind să fie din ce în ce mai mult în acord între ele ; ea atinge apogeul cînd prezintă o *unitate*, adică atunci cînd s-a realizat concertarea diferitelor ei elemente ; ea începe să decadă și apoi moare cînd se dereglează, adică atunci cînd unele elemente capătă prea mare importanță în detrimentul altora, astfel cînd religia devine intolerantă și asupritoare, sau cînd preocupările materiale trec înaintea tuturor celorlalte aspirații" [37].

S-ar putea oare susține că am avansat trecînd de la o imagine vegetalistă inspirată de grădina de legume la o imagine muzicală luată din armonie ? Dictonul are dreptate cînd spune : comparația nu este o dovadă. Nu numai că imaginile nu ne oferă o înțelegere reală a problemei și rămîn cu totul arbitrare, ci însăși alegerea lor și felul cum sînt dezvoltate dovedesc perfectul conservatism pe care-l îmbracă ; fie că este vorba de prioritatea preocupărilor materiale la Spengler sau de revendicările excesive ale „proletariatelor exterioare" la Toynbee, moartea unei civilizații și-ar găsi în cele din urmă explicația tot

[35] *Ibidem*. p. 136.
[36] *Ibidem*.
[37] *Ibidem*, p. 137.

în celebra fabulă a membrelor şi a stomacului, care, de la întemeierea Romei şi pînă în zilele noastre, a fost întotdeauna povestită numai de către patricieni plebeilor.

Ar mai exista, în sfîrşit, o ultimă cale pentru a încerca să se explice viaţa şi evoluţia civilizaţiilor. D-l Braudel ne-o arată atunci cînd încearcă să folosească cercetările psihanalizei asupra mentalităţilor colective. El ni le descrie pe acestea din urmă ca „rezultatul unor moşteniri îndepărtate, al unor credinţe, temeri, nelinişti străvechi, uneori aproape inconştiente..." şi atunci sîntem îndemnaţi să credem că „reacţiile unei societăţi la evenimentele zilei... sînt mai puţin guvernate de logică sau chiar de interesul egoist, cît de o poruncă neformulată, adesea neformulabilă, şi care ţîşneşte din inconştientul colectiv" [38].

Va să zică pe baza acestui inconştient colectiv ar trebui să explicăm acele „refuzuri", acele „împărtăşiri", acele opţiuni care ar determina în ultimă analiză evoluţia unei civilizaţii, iar d-l Braudel ne dă, cu cîteva pagini mai departe, ca exemplu de refuz profund ţîşnit din inconştientul colectiv pe acela care, categoric sau mai atenuat, dar sub ochii noştri, „îndepărtează de marxism şi de soluţiile totalitare ale republicilor socialiste un Occident evoluat şi o Americă anglo-saxonă (inclusiv Canada)...", deoarece, adaugă el, „aici este vorba, probabil, de un refuz de la civilizaţie la civilizaţie" [39].

Mărturisim de la început că ni se pare greu, atît pentru un raţionalist, cît şi pentru un marxist, să fie de acord cu d-l Braudel că „refuzarea" marxismului, care ar caracteriza lumea anglo-saxonă, s-ar putea într-adevăr explica prin vreun răspuns ţîşnit din inconştientul ei colectiv; căci ar însemna să întoarcem spatele nu numai noţiunilor fundamentale de clasă, de imperialism, ci şi oricărei explicaţii demne de acest nume. Dacă reformismul care stăpîneşte majoritatea clasei muncitoare engleze are, încă din epoca victoriană, temelii foarte concrete, de ce nu s-ar că-

[38] F. Braudel, *op. cit.*, p. 159.
[39] *Ibidem*, p. 165.

uta să se precizeze concret şi care ar putea fi acestea în cazul Americii anglo-saxone ? Cum s-a dezvoltat şi, practic, cum s-a organizat coruperea nu numai a unor largi fracţiuni ale proletariatului, ci şi a unei foarte mari părţi a opiniei publice ? Ni se pare că s-ar ajunge astfel la o explicaţie mai satisfăcătoare şi în acelaşi timp mai mobilizatoare a unui refuz care este azi într-adevăr dominant.

Deci, fie că este vorba de coerenţa şi de unitatea civilizaţiilor sau de continuitatea şi de devenirea lor, reiese că, dacă cele de mai sus sînt întemeiate, concepţiile dominante despre civilizaţii nu parvin, nici chiar atunci cînd cuprind tot bogatul lor material, să elaboreze o noţiune raţională şi totodată obiectivă. Aşa cum am văzut-o tratată pînă aici, cu deosebire în manualele care ne dau, fără îndoială, cea mai clară şi mai semnificativă expresie a ei, noţiunea de civilizaţie ni se pare a tinde iremediabil către iraţional ; trecut acumulat, trecut preponderent, iat-o — în timp ce istoria a murit — permanenţă, depozit sacru şi, curînd, eficienţă misterioasă. Manualul Sentou-Delagrave poate astfel, pe bună dreptate, să adopte drept epigraf al întregii lucrări următoarea frază din Saint-Exupéry : „O civilizaţie e o moştenire de credinţe, de obiceiuri şi de cunoaşteri, dobîndită pe îndelete în cursul secolelor, uneori greu de justificat logic, dar care se justifică prin ele însele, precum drumurile, dacă într-adevăr duc undeva, fiindcă îi deschid omului spaţiile sale lăuntrice“ [40].

Istoricul va putea fi de acord cu conţinutul unei astfel de definiţii, însă nu ar putea, după părerea noastră, să subscrie la organizarea care se propune pentru acest conţinut fără a transforma disciplina sa într-o asceză care ar ţine mai mult de spiritualitate decît de ştiinţă. Şi aici, ca şi în cele arătate mai sus, ni se pare limpede că adevărata sarcină a istoricului civilizaţiilor este de a preciza pentru fiecare dintre ele bazele concrete pe care se întemeiază,

[40] Sentou-Delagrave, p. 229 ; vezi Saint-Exupéry, *Pilot de război*, Editura pentru literatură universală, 1968, p. 170.

adică, în ultimă instanță, raporturile dintre schimbare și permanență, dintre același și altul, dialectica lor obiectivă, în însăși noțiunea de civilizație.

Că o astfel de cerință provoacă de la sine spargerea noțiunii în fapte disparate a căror înțelegere nu poate fi asigurată decît pe temeiul cu totul altor concepte, de acest lucru ne va convinge, fără îndoială, în cele din urmă studierea lumii contemporane în lumina noțiunii de civilizație.

Civilizațiile lumii contemporane

Dacă fiecare civilizație are o reală unitate, dacă multiplele ei aspecte, cum subliniază d-l Crouzet, „formează aproape întotdeauna un bloc coerent [41], civilizațiile trebuie să contureze în spațiul lumii actuale arii consistente, întemeiate, cum am văzut, pe realități seculare și determinante.

În aceste condiții este surprinzător să constatăm că toate decupările civilizațiilor lumii contemporane întreprinse de manualele noastre sînt declarate de la bun început a fi arbitrare, contestabile, adică de pură comoditate. Într-adevăr, manualul Bouillon-Bordas se hotărăște să deosebească cinci grupe de civilizații „numai din comoditate", deoarece „orice împărțire este discutabilă, iar cea pe care sîntem împinși s-o adoptăm prezintă cel puțin avantajul simplității" [42]. „Lăsînd aici deoparte orice atitudine dogmatică — arată la rîndul lui manualul Bonifacio-Hachette —, vom distinge din motive pur practice opt mari civilizații contemporane" [43].

Dar și mai surprinzătoare este constatarea că împărțirile adoptate contrazic formal definițiile date unei civilizații și că, departe de a se întemeia pe structuri seculare, comune etc., ele se întemeiază în fapt și în mod esențial pe împărțirea actuală politică a lumii contemporane, adică pe realități care încă nu

[41] M. Crouzet, op. cit., p. IX și urm.
[42] Bouillon-Bordas, p. 248.
[43] Bonifacio-Hachette, p. 138.

au împlinit cincizeci de ani, de cele mai multe ori nici douăzeci, şi care de multe ori au răsturnat sau au rupt ansambluri tradiţionale care puteau fi considerate drept cele mai omogene şi mai stabile. Într-adevăr, dacă consultăm programele oficiale care sînt autoritate în materie, vedem că „civilizaţiile lumii contemporane" sînt astfel definite : lumea occidentală ; lumea comunistă europeană ; lumea musulmană ; lumea de la Oceanul Indian şi din Oceanul Pacific ; lumea neagră africană. Chiar atunci cînd criteriile adoptate par a fi geografice sau religioase, este greu să nu recunoşti că baza lor este, în esenţă, politică. În ceea ce îl priveşte, manualul Bonifacio-Hachette o recunoaşte cînd precizează că azi „Occidentul există mai ales în măsura în care există şi lumea socialistă, care cuprinde U.R.S.S. şi diferitele democraţii populare. O a treia entitate, a cărei apariţie este mai recentă — lumea a treia —, contribuie la o şi mai bună definire a celorlalte două mari ansambluri ale lumii contemporane : ea cuprinde toate ţările care nu fac parte nici din «blocul occidental», nici din cel al Europei răsăritene" [44].

Putem atunci să ne întrebăm dacă noţiunea de civilizaţie se dovedeşte a fi categoria istorică cea mai satisfăcătoare pentru înţelegerea acestei lumi contemporane, ale cărei limite le recunoaştem, dar căreia noţiunea în discuţie nu-i precizează nici împărţirile şi nici conţinutul. Este neîndoielnic că, totuşi, acesta este scopul ei, şi, eventual, interesul pe care-l prezintă. D-l Braudel o aminteşte foarte bine : „Noul program de istorie al ultimelor clase... se prezintă ca o explicare a lumii actuale..." [45]. „Trebuia să facem înţeles prezentul în lumina trecutului", declară la rîndul său manualul Bonifacio-Hachette [46]. Dar ce putem face cu un trecut care nu aduce nici o lumină asupra a ceea ce este nou şi profund actual în lumea contemporană ? Este, într-adevăr, greu de conceput că actuala împărţire a lumii s-a maturizat secole de-a

[44] Bonifacio-Hachette, p. 146.
[45] F. Braudel, op. cit., prefaţă.
[46] Bonifacio-Hachette, prefaţă.

rîndul în sînul unor civilizaţii omogene şi cvaslconstante, că n-ar fi decît o prelungire şi cea mai recentă expresie a lor şi că n-ar face decît să reproducă, cel puţin în privinţa esenţialului, ariile lor tradiţionale respective ; fiecare dintre noi ştie că împărţirea ariilor tradiţionale ale civilizaţiilor, de exemplu ale Europei creştine, este prea recentă, prea instabilă şi prea contradictorie pentru a crede că aceasta a fost posibil.

Dar atunci cum trebuie înţeleasă expresia, destul de ambiguă în fond, de civilizaţii ale lumii contemporane ? Ni se pare că ea poate fi interpretată în două feluri, care dealtfel mai degrabă se completează decît se exclud, după cum se pune accentul pe noţiunea de lume contemporană sau pe aceea de civilizaţii.

Se poate încerca să dovedeşti că diviziunile lumii actuale corespund unor diviziuni ale civilizaţiilor. Aceasta este sarcina, anevoioasă credem noi, pe care şi-a luat-o manualul Bouillon-Bordas. „Împărţirea politică a lumii actuale — declară el — ne procură un punct de plecare (pentru recensămîntul civilizaţiilor lumii contemporane, A. Pell.), deoarece corespunde în fapt unei împărţiri între civilizaţii. Ceea ce Occidentul opune lumii sovietice este mai întîi un anumit fel de a considera organizarea spaţiului uman şi a relaţiilor sociale. Aceste două concepţii opuse au origini istorice şi creează într-adevăr două tipuri de civilizaţie autentică ; există incontestabil o lume occidentală şi o lume comunistă“ [47].

O lume sau o civilizaţie ? Autorul pare a se opri brusc tocmai cînd logic ar fi fost obligat să suprapună civilizaţii şi *blocuri*. Cel puţin tentativa sa este interesantă în măsura în care actualizează şi raţionalizează în mod sensibil noţiunea de civilizaţie, care, cum am văzut, manifestă tendinţa de a se rătăci în ceţurile ancestralului ; aici civilizaţiile lumii contemporane sînt cu adevărat civilizaţii contemporane. Dar atunci, dacă două ţări, chiar foarte depărtate una de

[47] Bouillon-Bordas, p. 248.

alta și foarte deosebite prin geografia și istoria lor, posedă azi o organizare economică, socială și politică analogă, va trebui să declarăm că au aceeași civilizație. Așa ar sta lucrurile cu Japonia, pe care în aceste condiții ar trebui s-o integrăm în civilizația occidentală. „Este oare logic să vorbim despre Japonia referindu-ne la lumea asiatică — observă același manual —, deși organizarea ei face din ea o țară capitalistă ?"

Dar ceea ce autorul nu poate face cu privire la Japonia, poate din cauza programelor în vigoare, el o întreprinde fără ezitare cînd este vorba de democrațiile populare ; asta înseamnă că Cehoslovacia, țara lui Jan Hus, cu Praga, capitala barocului, orașul unde Mozart reprezintă *Don Juan*, este exclusă din civilizația occidentală, în timp ce Finlanda sau Alaska rămîn părți constitutive ale ei. Sîntem de părere că există aici, cînd este vorba de civilizații, o eroare flagrantă de interpretare istorică. În plus, acest gen de erori de interpretare se întemeiază pe o conjunctură istorică precară : faptul că azi Cuba este socialistă va fi oare suficient pentru a o lipsi de trecutul ei, pentru a sfărîma structurile sale latino-americane și a ne face să gîndim că de aici înainte ea este mai apropiată sub raportul civilizației sale de Tadjikistan decît de Jamaica ? În sfîrșit, chiar dacă presupunem că ar exista nu numai două „lumi", ci și o civilizație capitalistă și una comunistă, prin ce ar contribui la priceperea lor cercetarea trecutului așa cum o înțelege actuala gramatică a civilizațiilor ? Pentru a ajunge la lumea capitalistă sau socialistă contemporană, manualul Bouillon-Bordas ar trebui să caute în Grecia antică altceva decît rațiunea sau libertatea și la Roma altceva decît numai ordinea ; dezvoltarea economică și socială ar fi trebuit să stea aici în centrul „originilor istorice" pe care același manual le atribuie diferitelor civilizații contemporane ; dar nu este cazul, iar invocarea trecutului pentru explicarea prezentului se face pe temeiuri atît de arbitrare, încît ajungem să ne întrebăm prin

[49] *Ibidem.*

ce minune civilizația japoneză, avînd la bază un mediu fizic și un trecut atît de diferite, ajunge totuși să semene mai mult cu civilizația franceză decît cea cehă. Noțiunea de civilizație este aici instalată în prezent și declarată contemporană, astfel încît trecutul, această dimensiune majoră a oricărei civilizații, îi scapă, și ea nu mai poate să recurgă la el decît cu titlu, ca să zicem așa, gratuit.

Paralel cu acest punct de vedere există însă o a doua interpretare posibilă a civilizațiilor lumii contemporane ; ea nu identifică marile ansambluri economico-politice, și în special cele trei „blocuri" care își împart azi această lume, cu civilizații distincte ; ea nu face decît să juxtapună civilizații distincte acestor mari ansambluri contemporane, în așa fel încît acestea ar fi astfel, dacă nu explicate, cel puțin puse în lumină. Cînd d-l Crouzet, de exemplu, vorbește despre „lumea occidentală" sau despre „lumea comunistă europeană", el în prealabil admite ca atare aceste realități politice contemporane și abia după aceea ne invită să studiem pentru fiecare dintre ele „temeliile și evoluția civilizației sale", adică, în cazul lumii capitaliste europene, „tradiția creștină și bizantină ; influențele asiatice ; influențele occidentale pînă în secolul al XX-lea ; influența marxistă" [49]. Deci și aici fiecare lume posedă civilizația ei, însă aceasta este definită nu atît ca o creație a prezentului, cît ca o moștenire a trecutului ; dacă considerăm izvoarele îndepărtate ce i se atribuie, evident că este vorba aici de un anumit trecut, care, împreună cu civilizația, traversează prezentul și încă îl structurează. Ne amintim că d-l Braudel definește civilizațiile tocmai prin această permanență a trecutului viu ; și tot ținînd seama, după cît se pare, de această pondere determinantă a trecutului, hotărăște un manual cum e Bonifacio-Hachette ca pe harta sa care înfățișează marile civilizații contemporane să lase nu numai Japonia printre civilizațiile Asiei musonilor, ci și Grecia în civilizația Europei orientale [50].. Este neîndoiel-

[49] *Programele oficiale de istorie*, iunie 1959.
[50] Bonifacio-Hachette, p. 137.

nic că istoricul prinde aici solid trecutul în ceea ce are acesta mai durabil ; dar oare explică el cu adevărat acest trecut, care încă mai străbate prin lumea contemporană ? Poate că d-l Crouzet ne-ar spune din nou că scopul său nu este atît de a descrie, iar d-l Braudel ar părea poate şi mai categoric, căci notează: „A explica actualitatea rămîne o simplă pretenţie. Am putea cel mult să avem ambiţia de a o înţelege mai bine pe o cale sau pe alta..." [51].

Dar, fie pentru a o explica, fie pentru a o înţelege, lumea contemporană este aceea pe care aceşti istorici o consideră ca realitate primă ; pentru ei, ca şi pentru noi, este vorba de prezent. Deci, dacă lumea contemporană, actuală, este destul de asemănătoare cu lumea veche pentru a-i menţine şi azi şi a-i prelungi multe trăsături, ea este destul de nouă pentru a-i modifica profund formele, pentru a-i zdruncina conţinutul, pentru a fi nevoie, cu introducerea noţiunii de „lume", pînă şi de o formulare a prezentului în termeni care nu sînt de civilizaţie. Atunci cum de ni se propune a se studia prezentul, dar nu ni se oferă, pentru a-l înţelege mai bine, decît ceea ce nu este prezent şi este lipsit prin definiţie de originalitatea radicală şi decisivă a acestuia ? Ceea ce face originalitatea şi actualitatea lumii contemporane — programele noastre şcolare o dovedesc — este, înainte de toate, împărţirea ei în societăţi capitaliste, socialiste şi, să zicem, nealiniate ; gramatica civilizaţiilor ne îngăduie oare să le înţelegem ? Credem că nu ; într-adevăr, ni se pare greu de admis, de exemplu, că tradiţia creştină şi bizantină, influenţele asiatice, influenţele occidentale pînă în secolul al XX-lea şi, în sfîrşit, influenţa marxistă, al căror studiu ne este propus de către d-l Crouzet şi de programele oficiale, să poată cu adevărat explica instaurarea şi caracterele fundamentale ale „lumii comuniste europene" ; fără îndoială că aceşti diferiţi factori permit să se precizeze diferitele nuanţe pe care le poate lua socialismul în diferitele părţi ale acestei lumi, însă cu privire la ce este esenţial — în

[51] F. Braudel, op. cit., introducere, p. 3.

speță socialismul — el nu explică sau, dacă vreți, nu înțelege nimic ; într-adevăr, nu vedem oare cum socialismul apare și se dezvoltă în regiuni ale globului și pe baze cu totul diferite în privința civilizației ? Și nu vedem, pe de altă parte, țări cu civilizație fundamental identică gravitînd azi în lumi diferite ? Trăsăturile de bază ale trecutului Greciei — dominația bizantină, ortodoxia, ocupația turcă etc. — fac din această țară și pentru aproape aceleași motive ca vecinele ei balcanice o piesă a civilizației pe care d-l Bonifacio o numește a Europei orientale ; totuși, actuala împărțire a lumii se dispensează de un astfel de trecut, de o astfel de comunitate și o integrează azi într-o Europă occidentală a cărei inimă se află, dealtfel, pe rîul Potomac. Dar ce înseamnă asta altceva decît că trecutul, definit ca avînd perenitate, nu permite să sesizăm prezentul și că, deși contemporană, lumea nu are aici contemporaneitate ?

Fie că este înțeleasă într-un fel sau în altul, noțiunea de civilizații ale lumii contemporane ni se pare cu adevărat antinomică, și aceasta chiar din momentul cînd conceptul de civilizație se obligă el însuși, prin tot ce aduce cu el, să privilegieze trecutul pînă într-atît, încît să-i scape esențialul din prezent, sau, dimpotrivă, să se instaleze în prezent în așa fel, încît să se renege pe sine și să prefere el însuși să se numească „lume". Este un alt fel de a spune din nou, și într-un caz și în altul, că conceptului de civilizație îi lipsește istoria și chiar însăși posibilitatea istoricului : el nu explică ceea ce desemnează.

O astfel de neputință a conceptului de civilizație riscă să confere studiului lumii contemporane, pe care îl prezidează, o oarecare ambiguitate. Dacă acest studiu începe cu o constatare lucidă — recunoașterea lumii actuale așa cum este ea —, el se dezvoltă pe astfel de baze încît permite ca această lume de-abia recunoscută să și fie eludată. Într-adevăr, din moment ce împărțirea politică a acestei lumi se întemeiază pe civilizații diferite sau este numai lămurită prin ele, ea dobîndește odată cu o aparentă necesitate istorică ceva intangibil. Studiul civilizațiilor lumii con-

temporane deschide astfel calea unei cvasiconsacrări a împărțirii politice a lumii actuale; la cheia luciditații găsim aici un *statu quo*, asigurarea unui *statu quo*. Faptul ne pare cu deosebire vizibil în cazul lumii comuniste și al Occidentului; dacă se recunoaște, într-adevăr, trecerea unei fracțiuni a lumii actuale la comunism, aceasta se face pe astfel de temeiuri, încît nu numai că această trecere apare în cele din urmă ca inevitabilă, ci că în același timp Occidentul, cu civilizație complet diferită, nu ar putea, bineînțeles, să aibă aceeași soartă. Se renunță la ce nu poate fi scăpat de foc numai pentru a salva pădurea... Dar voind a închide astfel istoria și devenirea ei într-un prezent fără sfîrșit, în timp ce faptele subliniază mai degrabă cît de mult se schimbă acest prezent. Istoria civilizațiilor riscă de asemenea o serie de demersuri foarte puțin istorice; studiul trecutului nu mai este acela al genezei prezentului, chiar nici nu mai este trecutul acela care generează aici prezentul, ci, dimpotrivă, un oarecare prezent, care-și permite, pentru că s-a declarat pe el însuși a fi civilizație, să ia de la trecut numai ce îi convine și ce, cum știm bine, nu este esențialul. Cum s-ar explica astfel extraordinarele disproporții pe care le găsim în cele mai multe din manualele noastre[52]? Acea Grecie, acea Romă, acel creștinism de unde se afirmă că Occidentul nostru izvorăște nemijlocit sînt expediate în pripă, ocupînd numai cîteva pagini, atît de febril se grăbesc autorii să ajungă la lumea contemporană! La o lume contemporană care nu a fost în realitate niciodată părăsită și de la care se pornește mai mult decît se ajunge la ea. Grecia și Roma nu mai sînt aici decît pentru a sprijini... Dar pentru a sprijini ce realități contemporane? Aici Piața comună, acolo Europa unită, adică proiecte politice de dată foarte recentă, de origine, după pă-

[52] Dintre toate manualele publicate pînă azi, ni se pare că acelea ale d-lor Bonifacio și Braudel evită cel mai bine astfel de reconstrucții și scapă deci în mare măsură observațiilor ce urmează. Interesul pe care-l prezintă este cu atît mai evident; acela al d-lui Braudel și al colaboratorilor săi se impune aproape imediat.

rerea noastră, absolut conservatoare şi al căror viitor rămîne în tot cazul destul de problematic pentru ca importanţa lor politică să nu fie încă deplin evidentă. Cu toate acestea, manualul Sentou-Delagrave pare hotărît să mobilizeze Atena, Roma şi creştinismul [53] în serviciul Pieţei comune, iar d-l Mousnier însuşi nu şovăie să reorganizeze toată istoria noastră politică din secolul al XVIII-lea [54] în funcţie de unitatea europeană şi în jurul ei astfel cum era înţeleasă în 1955.

*

Ce concluzie putem trage din această lungă analiză a noţiunii de civilizaţie ? În primul rînd, trebuie spus cu toată certitudinea şi sinceritatea că, cum se ştie, este uşor a critica, dar greu să faci artă. Dar însuşi cadrul în care a fost elaborată această critică — dezbateri prelungite şi cuprinzătoare — ar arăta destul de bine, dacă ar mai fi nevoie, că nu am conceput-o niciciînd ca o încercare de exterminare de tip perfect dogmatic, ci ca un prilej de a examina şi de a preciza, pentru noi înşine şi eventual pentru alţii decît noi, o problemă foarte reală. La sfîrşitul acestor pagini, în care concluzia noastră este neputinţa teoretică radicală a noţiunii actuale de civilizaţie, rămînem totuşi convinşi că, dacă este incapabilă să le cuprindă, nu este mai puţin adevărat că ea defineşte un ansamblu de fapte foarte consistente, faptele de civilizaţie.

Aceste fapte de civilizaţie ni se par remarcabile prin cel puţin două trăsături : ele introduc în istoria noastră, dacă nu civilizaţii, cel puţin unele particularităţi caracteristice ; pe de altă parte, au o permanenţă relativă, însă efectivă. Aceste două trăsături sînt de ajuns pentru a face din ele o problemă pentru

[53] Iată un singur exemplu luat din acest manual : „Aportul Romei" ocupă, din punct de vedere tipografic, un loc mai mic decît „reluarea conferinţei de la Messina" în iunie 1955. Fotografiile d-lor Hirsch, Spaak şi Erhard năvălesc în spaţiile care s-ar fi crezut că sînt rezervate, potrivit programelor, lui Socrate sau lui Inocenţiu al III-lea.

[54] R. Mousnier, *Histoire générale des civilisations*, vol. V, p. 156 : „Imposibila naţiune europeană".

orice istorie a cărei materie rămîne devenirea omului. Credem că se va recunoaşte însă că nu există o perspectivă istorică teoretică căreia să i se impună mai clar această problemă decît aceea a materialismului istoric. Se ştie, într-adevăr, că una dintre acuzaţiile cele mai clasice ce se aduc acestuia este că ar suferi de o incapacitate constituţională de „a înţelege" astfel de fapte de civilizaţie ; fie că este vorba de structuri agrare seculare sau de moravuri ancestrale, nu depăşesc ele toate şi cu mult modurile de producţie mai trecătoare decît ele în care marxismul ar încerca să le închidă, dacă nu să elimine pur şi simplu ca „secundar" tot ceea ce devenirea istorică poate avea ici-colo mai particular, dacă nu mai specific ? Trebuie să recunoaştem că unele practici destul de recente susţinute de pe poziţiile materialismului istoric nu sînt de natură să înlăture astfel de imputări.

Nu este deci lipsit de interes ca noţiunea de civilizaţie şi discuţiile pe care le provoacă să ne îndemne să precizăm cum o poate folosi materialismul istoric şi, dincolo de această problemă, care ar fi capacitatea ei de a sesiza, pe baze obiective, tot ce există singular în istoria omenească.

JEAN-JACQUES GOBLOT

ISTORIA „CIVILIZAȚIILOR" ȘI CONCEPȚIA MARXISTĂ DESPRE EVOLUȚIA SOCIALĂ

I

De ce mai revenim asupra noțiunii de civilizație, ale cărei lipsuri teoretice flagrante au fost arătate de Antoine Pelletier ? Pentru că trebuie făcută o deosebire între substratul cuvintelor și substanța lucrurilor : grevată de idealism, incapabilă să depășească o apropiere empirică a materiei istorice, pe care, dimpotrivă, o imobilizează într-o tipologie statică și incoerentă, *noțiunea* de civilizație cuprinde totuși, chiar dacă nu perfect, un bogat ansamblu de singularități reale — ceea ce Pelletier numește „fapte de civilizație" —, al căror caracter ireductibil ea îl absolutizează. Tocmai aceste *fapte* ne interesează de acum înainte. Cît despre noțiune, să-i acordăm, cel puțin provizoriu, o valoare de semnalment, indicativă [1], și să ne ferim de a ne pronunța de la început asupra statutului său definitiv : ar fi să începem cu sfîrșitul ! Și, într-adevăr, n-am începe dacă am confunda problemele de terminologie cu problemele de substanță.

În fond, chestiunea se prezintă astfel : istoricii marxiști, rămași multă vreme insensibili la diversitatea „prodigioasă" (Lenin) a materiei istorice, învață azi

[1] Aceasta corespunde, dealtfel, practicii multor istorici marxiști : ei nu alungă de fel cuvîntul, dar evită să-i teoretizeze utilizarea (vezi, de exemplu, Charles Parain, *Protohistoire méditerranéenne et mode de production asiatique*, în „La Pensée" nr. 127, iunie 1966).

s-o descopere mai bine ; „faptele de civilizație" le apar atunci ca indiciul *rezistenței* pe care o opune istoria oricărei încercări de a o rezorbi în universalitatea abstractă — nesățioasă, dar săracă — a unui schematism tiranic. Așadar, dacă ne-am ocupat de noțiunea de civilizație și de felul cum este folosită azi, n-am făcut-o din dorința de a găsi prilejul unei victorii polemice ușoare : prea adesea ne-am mulțumit cu triumfuri de acest fel ! Aveam, desigur, de împlinit o sarcină critică. Dar aceasta nu era decît preludiul unei sarcini mai pozitive, mult mai anevoioasă și mai vastă totodată, mai substanțială : elaborarea instrumentelor teoretice care ne vor permite să abordăm științific studiul „faptelor de civilizație" și, mai general, să depășim modul empiric de a sesiza tot ceea ce este efectiv singular și complex în istoria umană.

Sîntem marxiști : credem deci că această muncă nu poate fi îndeplinită decît *pe terenul materialismului istoric*. N-ar putea fi vorba pentru noi de o „acomodare" teoretică. Nici de a fabrica sau de a importa unul sau mai multe concepte complementare care să fie integrate în pripă materialismului istoric pentru a-l deschide înțelegerii „faptelor de civilizație". În mod mai general trebuie să renunțăm la speranța de a găsi dintr-o dată cheia tuturor fenomenelor care ne preocupă !

În schimb, nu ne putem scuti de a examina lipsurile noastre din trecut, de a regîndi în această lumină propria noastră concepție despre istorie, de a-i redescoperi rodnicia, pentru a o putea *aplica* cu curaj la obiecte noi, noi în măsura în care marxiștii le-au neglijat uneori studiul ; toate acestea mă vor obliga la început să mă depărtez oarecum de problema imediată care face obiectul discuției și, poate, să par că întîrzii s-o abordez direct. Nimic n-ar fi însă mai dăunător aici decît pripeala.

Cerințele pe care le-am definit sînt cu adevărat greu de realizat. Ar fi însă, după părerea mea, mai rău, să le eludăm mereu, amînînd la calendele grecești momentul cînd ne-am simți suficient de înarmați pentru a le înfrunta : odată și odată tot va tre-

bui *să începem*, și uneori e mai bine să se facă un început prost decît să nu se înceapă deloc.

În tot cazul, acesta este gîndul care mă îndeamnă să public studiul de față. Aș dori să-i fie scuzată și forma cam dezordonată : ar fi fost greu să prezint altfel bilanțul provizoriu al unei cercetări care trebuie dusă mai departe și care încă nu a atins punctul care permite o expunere sistematică a rezultatelor sale.

Problema schematismului

Aș da însă o imagine greșită a problemei dacă n-aș corecta îndată cele spuse mai sus. De fapt, această discuție cu privire la „civilizație" apare ca o continuare firească a efortului considerabil întreprins de cîțiva ani, în special de marxiștii francezi, pentru a lichida efectele „sclerozei teoretice" care a mascat prea multă vreme fecunditatea materialismului istoric [2] ; în această privință munca a început din plin !

De exemplu, cercetările întreprinse cu privire la „modul de producție asiatic" : dincolo de problema redescoperirii și studierii unei formațiuni sociale a cărei specificitate fusese negată sau ignorată, era vorba de a defini *locul* acestei formațiuni în dezvoltarea istorică universală, în „logica" acestei dezvoltări. Ideea pe care o aveau de obicei marxiștii despre însăși această logică se văzu oarecum compromisă : mai era oare posibil să fie rezumată, cum se stator-

[2] Scleroză „cu atît mai regretabilă — scrie foarte just Eric Hobsbawm —, cu cît ultimii treizeci de ani au constituit în multe privințe o perioadă de mari succese pentru concepția marxistă a istoriei. De fapt, una din cele mai izbitoare ilustrări a superiorității metodei marxiste este că, chiar în vremea cînd marxismul creator era adesea condamnat la scleroză, materialismul istoric a inspirat totuși un mare număr de lucrări istorice valoroase și a exercitat o influență fără precedent asupra istoricilor nemarxiști. Iată ceea ce face cu atît mai necesar azi efortul de a clarifica analiza marxistă a evoluției istorice" (introducere la ediția engleză a *Formelor premergătoare producției capitaliste ;* Karl Marx, *Precapitalist economic formations*, Londra, 1964, p. 65).

nicise obiceiul, la succesiune de etape care ar jalona o evoluție perfect uniliniară ? Nu exista astfel riscul de a mutila grav realitatea devenirii istorice, de a nesocoti mersul ei inegal, multiplicitatea formelor ei, diversitatea căilor și a rezultatelor sale ? Așa se face că am fost conduși *să luăm în serios*, oricît ni s-ar fi părut de excesivă și de unilaterală, insistența a numeroși istorici nemarxiști asupra eterogenității specifice pe care o prezintă „faptele de civilizație" și să abordăm această problemă în propria noastră perspectivă. Maurice Godelier o indicase în studiul consacrat în 1964 „modului de producție asiatic". „Nu numai conceptul de mod de producție asiatic — scria el — trebuie repus în stare de funcționare, ci și însăși noțiunea de necesitate istorică, de lege în istorie" [3].

„A repune în stare de funcționare" noțiunea de necesitate istorică, a concepe în mod universal o necesitate care, departe de a arăta pretutindeni la fel și de a se manifesta întotdeauna *sic et simpliciter*, să explice efectiv complexitatea mișcării istorice și disparitatea relativă a rezultatelor acesteia, oare nu tocmai acesta este, în fond, obiectul prezentei discuții ?

Acest mod de a pune problema ne-a dus în mod necesar la recuzarea *schematismului* enunțurilor în care Stalin închisese materialismul istoric ; la punerea în dubiu în special a ideii, consacrate și canonizate de Stalin în *Materialismul dialectic și materialismul istoric*, a unei „scheme de evoluție" universal-valabile, implicînd succesiunea obligatorie a unei serii determinate de stadii ale dezvoltării sociale.

Problema acestui schematism trebule să fie însă examinată scrupulos și cu răbdare. Să ne ferim a vorbi de ea prin aluzii și din auzite, fluturînd cîteva epitete : judecățile tăioase nu ne vor face să progresăm ! Să începem mai degrabă prin a constata că lucrurile nu sînt atît de simple : ceea ce se denunță

[3] Maurice Godelier, *La notion de „mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*, caiet publicat de Centre d'études et de recherches marxistes, 1964, p. 40—41.

ca fiind un defect nu e cumva, dimpotrivă, o calitate ? Darul de a degaja clar și concis esențialul, simplitatea „pedagogică", era tocmai ceea ce se lăuda, nu e prea multă vreme de atunci, în lucrarea lui Stalin...

Toată lumea este de acord — și însuși Stalin o repeta bucuros — că realitatea este mai bogată decît orice schemă. Cu toate acestea, nu există oare scheme folositoare și legitime din punct de vedere pedagogic și teoretic ? Să observăm în această privință că Stalin, cînd definește cele „cinci stadii" ale dezvoltării istorice (comuna primitivă, sclavagismul, orînduirea feudală, orînduirea capitalistă și orînduirea socialistă), precizează că este vorba numai de „tipuri *fundamentale* de relații de producție" [4] ; dealtfel, el însuși notează în acest pasaj caracterul schematic al tabloului astfel conturat, menit înainte de toate să ilustreze „dependența dezvoltării relațiilor de producție față de dezvoltarea forțelor de producție" [5]. Deci, dacă schema celor „cinci stadii" lasă de o parte faimosul „mod de producție asiatic", nu este oare fiindcă, într-adevăr, acest tip de societate trebuie considerat ca un tip accesoriu și marginal față de axul principal al *dezvoltării* istoriei ? [6] Atunci problema n-ar mai fi aceea a unei simple omisiuni, susceptibilă de a fi denunțată imediat ca o eroare „grosolană", ci aceea de a ști dacă acest fel de a delimita fundamentalul de nefundamental este legitim. Eroarea, dacă este eroare, ar fi mai puțin localizabilă și, în fond, mult mai gravă... Dar, la rîndu-ne, să nu hotărîm prea repede. Mai ales că lucrarea lui Stalin nu este nici pe departe singura în cauză : schema celor „cinci stadii" propusă de el nu face decît să încoroneze o întreagă tradiție în literatura marxistă,

[4] I. Stalin, *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric*, în *Problemele leninismului*, București, Editura pentru literatură politică, 1955, ed. a III-a, p. 570 (sublinierile aparțin autorului).

[5] *Ibidem*, p. 574.

[6] Se știe că, de fapt, marxiștii sovietici au respins în mod oficial, încă din 1931, însăși noțiunea unui mod de producție „asiatic" ca formă specifică de relații sociale.

o tradiție ale cărei origini le-am putea regăsi chiar în *Ideologia germană* [7] și care, mai aproape de noi, a fost ilustrată de Engels, ca și de Lenin [8].

O „*directivă de studiu*"

Aceste observații, cu totul provizorii, nu au alt scop decît de a sublinia cerințele unei critici serioase, care cercetează lucrurile în profunzime și care știe să evite lipsa de prudență, îndrăzneala pripită ce se manifestă uneori cînd este vorba de a corecta defecte a căror existență și gravitate sînt recunoscute azi de toată lumea. Să mai reținem și că ar fi prea comod să se vadă în dogmatismul stalinist singura explicație a necesității în care ne aflăm azi de „a reevalua" materialismul istoric : există erori care vin mai de departe (sînt deseori evocate cele ale lui Plehanov) ; apoi există mai ales și oarecum în primul rînd caracterul *neîncheiat* al marxismului însuși. Trebuie să recunoaștem hotărît acest caracter neîncheiat și necesitatea, nu legată de circumstanțe, ci permanentă, a unei adînciri și a unei dezvoltări creatoare a materialismului istoric.

Mă voi explica îndată și mai întîi pentru a preveni o neînțelegere : într-un sens, moștenirea teoretică a lui Marx și Engels formează într-adevăr un *tot* desăvîrșit, un ansamblu organic de concepte fundamentale, la care ar fi zadarnic să avem pretenția de a adăuga ici sau colo vreo piesă nouă. Ar însemna ca „dezvoltarea creatoare" să fie concepută într-un fel primejdios de mecanic ! Să ne gîndim la Lenin

---

[7] Vezi în această privință Roger Garaudy, *Karl Marx*, Seghers, 1964, p. 92 și urm.

[8] F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, și conferința lui V. I. Lenin *Despre stat*. Ar fi însă greșit să se conchidă că Engels sau Lenin *au respins* noțiunea de mod de producție asiatic. În ceea ce-l privește pe Lenin, vezi studiul lui Eugen Varga *Cu privire la modul de producție asiatic* (reprodus în revista „Recherches internationales à la lumière du marxisme" nr. 57—58, *Primele societăți scindate în clase*, p. 98—117).

și la opera sa : pentru el, a dezvolta marxismul înseamnă a respinge orice „fidelitate literală" față de gîndirea lui Marx, dar înseamnă în același timp a reveni mereu la gîndirea lui Marx, la acea teorie „turnată într-un singur bloc de oțel", din care s-au făurit solidar și, într-un sens, definitiv instrumentele necesare unui studiu științific și istoriei omenești.

Rămîne încă un lucru, care la prima vedere ar părea banal : Marx și Engels n-au avut timpul să facă totul ! Mai precis, n-au avut timpul să desțelenească complet imensul cîmp al cercetărilor pe care cu atîta trudă l-au *deschis*... La drept vorbind, nici nu putea fi altfel. Din momentul cînd au abandonat speculația pentru a face știință, Marx și Engels au renunțat definitiv să închidă mersul istoriei în vreo „formulă a progresului" în felul celei a lui Proudhon : ei au descoperit vastul orizont al unui domeniu pe care *ni-l dau să-l lucrăm.* Începînd cu *Ideologia germană*, adică odată cu prima formulare consecventă a principiilor materialismului istoric, Marx și Engels sînt foarte clari în această privință : dacă definesc în linii mari principalele „stadii ale dezvoltării" diviziunii muncii și „formele de proprietate" succesive care le corespund, această schemă este pentru ei bilanțul provizoriu al unei investigații neterminate și un instrument capabil să ușureze continuarea acesteia. Începutul lucrării ne dă în această privință un avertisment limpede : rezultatele cele mai generale care se pot degaja prin abstracție din studiul dezvoltării istorice nu au valoare „în sine", în afara studiului însuși, și nu pot în nici un fel să ne ofere o „rețetă" pentru „a ajusta epocile istorice" [1].

Mai tîrziu, cînd marxismul începe să se răspîndească, lenevia spiritului și lipsa de efort i-au obligat pe Marx și Engels să reînnoiască în mod energic acest avertisment : sînt cunoscute, de pildă, protestele lui Engels împotriva „marxiștilor" care folosesc concepția marxistă a istoriei pentru „a eticheta" materialele istorice „fără vreun studiu mai amănunțit". „Concep-

[1] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, ed. a II-a, 1962, p. 28.

ţia noastră asupra istoriei însă e înainte de toate un îndreptar pentru studiu, şi nu o pîrghie pentru construcţii de tip hegelian" [10]. Astfel mania speculativă, de care marxismul se despărţise chiar de la început, trecea de acum înainte în interiorul marxismului însuşi. Discipolii lui Marx tratau materialismul istoric aşa cum îl tratase Proudhon pe Ricardo : ei restrîngeau ştiinţa „la proporţiile reduse ale unei formule ştiinţifice", pe care aveau apoi pretenţia să o aplice cu forţa realităţii „torturînd" faptele [11].

Aici, unii adversari mărginiţi se situau, cum se întîmplă adesea, alături de discipolii superficiali : este uşor să găseşti motive de indignare împotriva teoriei lui Marx cînd iei un enunţ iniţial drept concluzie ! Este cazul narodnicului rus Mihailovski : el denunţă fără încetare hegelianismul lui Marx ; dar aceasta tocmai pentru că vrea să vadă în concepţia marxistă a istoriei o „construcţie hegeliană", o explicaţie desăvîrşită a totalităţii procesului istoric, şi nu „un îndreptar pentru studiu". De aici şi serioasele greşeli de interpretare, de exemplu cu privire la partea din *Capitalul* consacrată studierii procesului de constituire a modului de producţie capitalist („acumularea primitivă") ; de data aceasta Marx este acela care protestează, într-o scrisoare prea puţin cunoscută, dar care prezintă un interes considerabil [12]. Cer scuze că citez din nou : „El trebuie neapărat — scrie Marx — să transforme schiţa mea istorică cu privire la apariţia capitalismului în Europa occidentală, într-o teorie istorico-filozofică referitoare la calea generală, pe care trebuie s-o urmeze în mod fatal toate popoarele, indiferent de condiţiile istorice în care s-ar afla ele... Eu însă îi cer iertare. Aceasta ar însemna

---

[10] *Scrisoarea lui Engels către Conrad Schmidt. 5 august 1890*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, Bucureşti, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 456.

[11] Vezi K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, ed. a II-a, 1963.

[12] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, p. 121, *Scrisoare către redacţia revistei „Otecestvennîe zapiski"*, scrisă în limba franceză în noiembrie 1877 şi cunoscută sub numele de *Scrisoare către Mihailovski*. Această scrisoare a jucat un mare rol în controversele dintre marxiştii şi narodnicii ruşi.

pentru mine, în același timp o prea mare cinste, și o prea mare insultă" [13]. Prea mare cinste, fiindcă, o spunem încă o dată, cercetarea științifică a materiei istorice este departe de a fi terminată. Prea mare insultă, pentru că o teorie — „cheie universală", cum spune tot Marx, ar fi complet neputincioasă pentru a explica diversitatea evoluțiilor istorice concrete: știința, pentru a fi știință, trebuie să renunțe „de a începe cu sfîrșitul". Dacă Marx a putut să întemeieze metoda științifică în istorie este tocmai fiindcă a știut să înlăture de la bun început raționamentele „istorice-filozofice" asupra „societății în general" și asupra „progresului în general" și și-a propus să facă numai „o analiză *științifică a unei singure* societăți și *a unui singur* progres..." [14].

Engels și, după el, Lenin au subliniat puternic acest caracter neîncheiat al științei istorice. Mai întîi, ca un fapt dat.

„Întreaga istorie trebuie studiată din nou, condițiile de existență ale diferitelor formațiuni sociale trebuie cercetate în amănunt... În această direcție s-a făcut puțin pînă acum, pentru că puțini oameni s-au apucat serios de acest lucru. Aici avem nevoie de un ajutor masiv, domeniul este nesfîrșit de vast..." [15].

Și Engels nu ezită să declare (sîntem în 1890) că „istoria economică" este încă „în fașă": aportul ei științific, preciza el în *Anti-Dühring*, se limitează pînă acum „aproape exclusiv" la geneza și la dezvoltarea capitalismului. În ceea ce privește rezultatele științifice la care s-a ajuns pentru perioadele anterioare „erei burgheze", Engels sublinia caracterul lor incomplet și fragmentar, în ciuda aportului enorm al lui Marx [16]. Este adevărat că aici sarcina este, în anumite privințe, mai anevoioasă, și aceasta nu nu-

[13] Marx-Engels, *Ausgewählte Briefe*, Berlin, 1953, p. 367.

[14] V. I. Lenin, *Ce sînt „prietenii poporului" și cum luptă ei împotriva social-democrației*, în *Opere complete*, vol. 1, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 141.

[15] *Scrisoarea lui Engels către Conrad Schmidt. 5 august 1890*, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, București, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 458.

[16] F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 146.

mai din cauza dificultăților proprii cunoașterii unui trecut îndepărtat, dar și pentru că relațiile sociale precapitaliste, cum au subliniat de nenumărate ori Marx și Engels, sînt mai complexe și mai „încîlcite" (Engels) decît cele din societatea burgheză.

Regularitate și particularitate

Vom reveni asupra ultimului punct. Dar, în mod mai general, Engels impută această „întîrziere" a științei în acest domeniu naturii însăși a obiectului cunoașterii istorice. „În istoria societății însă — scrie el —, de îndată ce depășim stările primitive ale omenirii, așa-numita epocă de piatră, repetarea situațiilor este, dimpotrivă, o excepție, nu o regulă ; iar acolo unde asemenea repetări au loc, ele nu se produc niciodată exact în aceleași împrejurări" [17].

Dacă se parvine, continuă Engels (precizînd că aceasta este *excepția*), „să se cunoască legătura internă a formelor sociale și politice de existență dintr-o anumită epocă", nu este vorba deocamdată decît de o cunoaștere parțială și limitată, căci ne mărginim „la înțelegerea conexiunii interne și a urmărilor anumitor forme sociale și de stat, existente numai într-o perioadă dată și numai la anumite popoare". Din toate acestea, Engels nu trage concluzia, să notăm bine, că istoria nu poate constitui obiectul unei științe : el conchide numai că istoria nu este un lucru ușor. El respinge însă ideea *metafizică* a unei științe desăvîrșite, care, la drept vorbind, este iluzorie în orice domeniu și *a fortiori* în istorie.

Să reținem, de asemenea, următoarele, care coroborează perfect punctul de vedere al lui Marx în scrisoarea citată mai sus : departe de a înlătura ca teoretic neglijabile circumstanțele de timp și de loc care dau fiecărui fapt istoric înfățișarea lui particulară și unicitatea lui, Engels afirmă caracterul ireductibil al acestei unicități. Mai mult încă, el o concepe ferm ca modul de existență propriu obiectului cunoașterii istorice în general : istoria societății omenești este

[17] *Ibidem.*

un proces în sînul căruia același fenomen nu se poate repeta fără o modificare a substratului ce participă la însuși acest proces. Repetarea este deci în mod necesar o nerepetare : „regularitatea" *implică* particularitatea [18]. Evoluția fiecărei societăți este întotdeauna specificată de specificitatea „condițiilor" în care se produce ; aceste condiții nu sînt niciodată aceleași de la un popor la altul, de la o epocă la alta : dacă există în istorie o „regulă" care nu suferă excepții, atunci aceasta este ! Astfel încît „conexiunile interne", analizabile din punct de vedere istoric, sînt întotdeauna particulare : această particularitate nu contrazice de fel necesitatea lor, dar nici nu-i este străină din moment ce este implicată în ea ca o condiție a manifestării sale, determinînd, într-un mod de fiecare dată inedit, forma în care se realizează.

De aici și caracterul „supraistoric" al oricărei teorii *passe-partout*, al oricărei teorii urmărind reducerea ansamblului evoluției istorice la o „formulă" pe care n-am mai avea apoi decît s-o aplicăm direct fiecărei evoluții particulare : a gîndi „în general" necesitatea istorică în universalitatea ei abstractă, în afara oricărui „mediu istoric", nu este legitim decît cu titlu provizoriu, deoarece, astfel definită, necesitatea va lăsa întotdeauna în afara ei o imensă rezervă de necesitate ! „Sufletul" marxismului, repeta Lenin, este „analiza concretă a unei situații concrete" : esențialul în materialismul istoric, spunea Engels, riscă să scape cui se mulțumește cu vreo enunțare, oricît de perfectă ar fi ea, a principiilor fundamentale ; și își trimitea „discipolii" la *Optsprezece Brumar al lui Ludovic Bonaparte* [19].

---

[18] Lenin : „Existența unei legități generale a dezvoltării în întreaga istorie mondială nu numai că nu exclude, dar, dimpotrivă, presupune unele faze ale dezvoltării care reprezintă o particularitate fie a formei, fie a ordinii în care are loc această dezvoltare" (*Despre revoluția noastră*, în *Opere complete*, vol. 45, București, Editura politică, 1967, ed. a II-a, p. 401).

[19] *Scrisoarea lui Engels către Joseph Bloch. 21 (—22) septembrie 1890*, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, București, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 461.

Aceasta nu înseamnă că nu trebuie *să deosebim* universalul de particular. Dar această deosebire riscă, dacă nu băgăm de seamă, să se petrifice pînă la absurd : ea trebuie concepută ca momentul unei legături esențiale, deoarece particularul găsește în universal fundamentul existenței sale ca particular. „Particularitățile" — condițiile, circumstanțele, „mediul istoric" — nu pot fi deci reduse la „logica universală" a dezvoltării sociale, nici să fie deduse din aceasta ; dar nu pot nici să fie *separate* de ea, nici să-i fie opuse, nici măcar să-i fie adăugate ca un complement, ca un accesoriu empiric : știința trebuie să se lepede aici de acel „bun-simț" vulgar pe care Marx îl caracteriza prin incapacitatea de a sesiza în același obiect unitatea *împreună* cu deosebirea [20].

Dogmatismul stalinist

Și acum putem reveni la lucrarea lui Stalin : defectele care-i compromit valoarea teoretică apar limpede chiar și din cele de mai sus. Să punem, totuși, din nou întrebarea : este oare de ajuns să se sublinieze *schematismul* expunerii sale, faptul că se mulțumește să enumere, izolîndu-le de orice analiză concretă, „trăsăturile fundamentale" ale materialismului istoric ? Dar ar fi ușor să citățm din clasicii marxismului texte fără îndoială tot atît de schematice : nu numai opere „populare" cu scop pedagogic (ca, de pildă, conferința lui Lenin *Despre stat),* dar și importante texte teoretice, începînd cu celebra prefață la *Contribuții la critica economiei politice.* Expunerea lui Stalin se sprijină tocmai pe acest text, îl citează și îl comentează, îi reproduce ideile principale: se constată cumva că nu-i este fidel ? I s-ar putea oare reproșa lui Stalin unele „prescurtări" simplificatoare ? Ele există, desigur. Astfel cînd Marx scrie : „Nu conștiința oamenilor le determină exis-

[20] K. Marx, *Critica moralizatoare și morala critică,* în K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 4, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 341.

tența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința", Stalin „traduce" pe scurt acest principiu într-un limbaj mai direct și mai puțin abstract : „Fiecare fel de viață are felul său de gîndire". Dar însuși Lenin nu ezita uneori să folosească formule absolut analoge [21].

Deosebirea ar fi, mai degrabă, că la Marx, Engels sau Lenin astfel de „prescurtări" nu eludau de fel analiza și nu aveau niciodată pretenția s-o curme : Marx și Engels, cum am văzut, erau conștienți de neînțelegerile la care putea duce un schematism în parte inevitabil, mai ales în epoca în care trebuiau puse temeliile materialismului istoric. Iar mai tîrziu Engels imputa, în parte, cu admirabilă conștiinciozitate erorile „discipolilor" insistenței uneori unilaterale cu care Marx însuși, în focul polemicii, subliniase „principiile fundamentale" [22].

Nu prea se observă că Stalin ar fi avut scrupule de acest gen ! Dimpotrivă, în enumerarea sa apodictică a „principiilor fundamentale", nimic nu sugerează că, în afară de esențialul indicat, ar putea exista încă ceva ce ar putea fi esențial. Dacă citează îndelung pasajele mai importante din prefața la *Contribuții...*, el omite totuși să citeze o frază capitală, tocmai aceea unde Marx definește valoarea și rolul principiilor pe care le va enunța : „Rezultatul general la care am ajuns și care, o dată obținut, a slujit de fir călăuzitor în studiile mele ulterioare poate fi formulat pe scurt în felul următor...". Departe de mine ideea că prezint

---

[21] Lenin scrie de exemplu : „Mersul ideilor depinde de mersul lucrurilor" *(Ce sînt „prietenii poporului" și cum luptă ei împotriva social-democraților*, în *Opere complete*, vol. 1, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 136).

[22] *Scrisoarea lui Engels către Joseph Bloch. 21(—22) septembrie 1890*, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, București, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 461. Asupra abstracțiilor unilaterale la care pot duce „în mod firesc" necesitățile polemicii, vezi și Lenin, *Conținutul economic al narodnicismului și critica lui în cartea d-lui Struve*, în *Opere complete*, vol. 1, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 503.

această omisiune drept un *corpus delicti* ! Ea este însă semnificativă : ne ajută să înțelegem la ce discretă deviere a putut dogmatismul, sub înfățișarea unei fidelități literale, să supună un text lapidar care voia să degajeze nu numai cunoștințe ferm stabilite, ci și un „fir conducător" pentru dobîndirea unor noi cunoștințe ; nu numai rezultatul unei cercetări, ci „o directivă de studiu" ; nu numai o sinteză, ci instrumentul — și necesitatea — unor analize. În versiunea lui stalinistă, materialismul istoric tinde, dimpotrivă, să se înfățișeze ca un sistem „încheiat", ca o „sinteză" definitivă și care persistă totuși să se împodobească cu epitetul de *științific*. Curioasă știință într-adevăr : știința principiilor, a „legilor fundamentale", un fel de „știință a științelor" care nu prea mai are multe de învățat de la științe și nu așteaptă de la ele decît o ilustrare potrivită a adevărurilor pe care le deține deja, știință care și-a completat suma cunoștințelor sale și nu mai are alte ambiții ! Abia dacă-i mai rămîn de rezolvat unele probleme de formulare [23].

Pornind de aici, tot felul de confuzii sînt posibile și chiar dintre cele mai grave : acest lucru îl ilustrează cît se poate de pregnant faimoasa „teorie a celor cinci stadii". Zic *teorie* cu toate că ea se prezintă sub o formă descriptivă, ca un simplu „tablou" (*„Istoria cunoaște* cinci tipuri fundamentale..."). Dar unul dintre aspectele cele mai echivoce ale textului lui Stalin constă tocmai în aceea că ne incită la confundarea observației empirice a realului cu apropierea lui ști-

[23] Cînd în 1952 a fost consacrată formularea stalinistă a „legii economice fundamentale a capitalismului contemporan" și cea a „legii economice fundamentale a socialismului" (I. Stalin, *Problemele economice ale socialismului în U.R.S.S.*, București, Editura pentru literatură politică, 1953, p. 37), s-a discutat mult cu privire la „formulările" care trebuiau adoptate pentru „legile fundamentale" proprii feudalismului, sclavagismului etc. Pentru a ne face o idee despre caracterul formal al acestor discuții, se poate vedea articolul lui Guenther și Schrott, *Problèmes théoriques de la société esclavagiste* (1956), reprodus în revista „Recherches internationales" nr. 2, „L'antiquité esclavagiste".

inţifică[24] : ce nevoie mai este să le distingem una de cealaltă cînd ne-am instalat în sînul ştiinţei absolute ? Astfel descrierea se transformă fără să se observe într-o propoziţie apodictică şi, invers, „legea" este enunţată descriptiv printr-o „formulare" senin abstractă, dar care nu pare a fi altceva decît constatarea directă a fenomenelor observate.

La Marx, deosebirea analitică a unei serii de „epoci progresive" (prefaţa la *Contribuţii...*) apare întotdeauna ca rezultatul unei investigaţii istorice, în mod necesar incompletă : de aceea ea constituie o schemă provizorie şi mereu reversibilă[25]. Teoretic, ea permite însă lui Marx să pună în evidenţă unitatea contradictorie dintre relaţiile de producţie şi forţele de producţie şi să ilustreze forma generală a mişcării în care se dezvoltă şi se rezolvă această contradicţie : este ceea ce se numeşte „legea concordanţei necesare" dintre relaţiile de producţie şi forţele de producţie. Dar această lege poate ea să confere, în schimb, schemei care ne-a permis să o descoperim valoarea unei legi unice de succesiune a formelor sociale ? Ar fi să presupunem că „forma mişcării" contradicţiei include în necesitatea ce-i este proprie toate determinările particulare ale proceselor în care se manifestă, făcînd astfel de prisos analiza *istorică* a „conexiunilor interne" dintre diferitele forme sociale : ar fi deci, o spunem încă o dată, să interpretăm descoperirile lui Marx ca şi cînd ne-ar scuti să mai studiem istoria în loc să ne introducă în acest studiu.

Să examinăm problema sub un alt unghi. Succesiunea cronologică a unei serii de „epoci progresive" implică, fără îndoială, pentru Marx o ordine *necesară :* în ce sens necesară ? Cîtuşi de puţin în sensul

[24] „Pentru ce unei anumite orînduiri sociale îi urmează tocmai orînduirea socială nouă, iar nu o alta ? De ce comunei primitive îi urmează orînduirea sclavagistă ? Orînduirii feudale cea burgheză şi nu vreo altă orînduire ?" Aceasta este într-adevăr problema pe care Stalin şi-o pune încă de la începutul expunerii sale asupra „trăsăturilor fundamentale" ale materialismului istoric şi pe care pretinde s-o rezolve (*op. cit.*) : aparenta „modestie descriptivă" a schemei celor cinci stadii se leagă foarte semnificativ de această pretenţie.

[25] Cf. Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 19.

unei concepții *teleologice* a devenirii istorice, ci doar în sensul că înlocuirea unei forme sociale date printr-o formă de relații sociale „noi și superioare" (vezi prefața) sancționează și face posibil un progres al forțelor de producție. Astfel definită, necesitatea care se manifestă în procesul acestei înlocuiri nu determină însă de fel natura specifică a rezultatului său : *succesiunea* nu permite să se definească un raport de *filiație* între modurile de producție corespunzătoare fiecărei etape. De exemplu, dacă feudalismul european s-a născut pe ruinele Imperiului roman și deci orînduirea feudală poate fi considerată, din punctul de vedere fundamental al dezvoltării forțelor de producție, un progres față de sclavagismul antic, Marx și Engels nu au afirmat nicăieri că orînduirea sclavagistă trebuie în mod necesar, prin simpla logică a dezvoltării sale interne, să genereze societatea feudală, ca și cînd aceasta ar fi fost dinainte înscrisă în structura formațiunii care a precedat-o [26]. Lucrurile stau la fel cu studierea genezei capitalismului în Europa occidentală, astfel cum a făcut-o Marx în *Capitalul* și în manuscrisul său consacrat *Formelor premergătoare :* departe de a apărea ca rezultatul „fatal" al dinamicii interne proprii modului de producție feudal, această geneză face obiectul unei serii de analize *istorice,* avînd drept scop să definească ansamblul condițiilor ce i-au format punctul de plecare și să prindă *retrospectiv,* în sînul formelor precapitaliste (sau mai degrabă în *interstițiile* lor), procesele variate care au creat aceste condiții.

Voi reveni asupra acestei probleme. Dar mi se pare că o concluzie este de pe acum limpede : o critică riguroasă a operei lui Stalin trebuie să denunțe clar inferența *implicită* datorită căreia „legea concordanței necesare" se înfățișează ca „o lege de succesiune necesară", ca un fel de mașinărie impecabilă care ar comanda desfășurarea întregii istorii, predeterminînd înlănțuirea și natura fiecăreia dintre etapele sale. O concepție atît de mecanicistă a necesității istorice duce în mod firesc la o interpretare

[26] Cf. Eric Hobsbawm, *op. cit.*, p. 28.

a istoriei ca şi cînd aceasta ar fi dinainte orientată către realizarea scopului său. Aşa se face că se ajunge la o situaţie uimitoare : menţinut cu hotărîre în rigoarea principiilor sale, materialismul istoric devine în fapt o dogmă atît de puţin materialistă şi atît de „supraistorică", încît reînnoieşte sub o formă „marxistă" iluziile finaliste proprii vechilor filozofii ale istoriei !

Dogmatism şi antidogmatism

Am înţelege însă greşit dogmatismul stalinist şi felul în care trebuie corectat dacă am neglija să notăm un alt paradox : acest dogmatism nu s-a afirmat el însuşi niciodată ca atare ! Este drept că, în general, acest gen de defecte este rareori mărturisit... Dar nu este vorba numai de asta : *în cuvinte*, Stalin nu a încetat niciodată să lupte împotriva dogmatismului şi să repete că marxismul nu este o dogmă, că adevărul este întotdeauna concret, că o situaţie concretă trebuie analizată în mod concret etc. Dogmatismul constă aici tocmai în a reduce la dimensiunile unei simple fraze tot ceea ce separă marxismul de dogmatism, în a recunoaşte într-un mod pur formal şi declarativ marele principiu al dialecticii materialiste, care spune că adevărul este întotdeauna concret ; deci nu în a-l ignora, ci mai degrabă în a-l *deprecia*.

În domeniul materialismului istoric, acest antidogmatism formal se reflectă destul de bine în insistenţa lui Stalin asupra rolului mediului istoric concret : nu declară el oare că „totul depinde de condiţii, de loc şi de timp" ? [27] Nu subliniază el necesitatea de a examina orice fenomen în legătura lui „indisolubilă" cu „fenomenele înconjurătoare" ? [28] Acest principiu constituie, după el, tocmai una dintre „trăsăturile fundamentale" (prima !) care definesc „metoda dialec-

[27] I. Stalin, *Despre materialismul dialectic şi materialismul istoric*, în *Problemele leninismului*, Bucureşti, E.S.P.L.P., 1955, ed. a III-a, p. 557.

[28] *Ibidem*, p. 553.

tică marxistă" în opoziție cu metafizica... Hotărît lucru, toate acestea sînt inatacabile.

Este însă într-adevăr de ajuns pentru a te apăra împotriva dogmatismului să înmulțești referințele la specificitatea „condițiilor?" Sau este, în cele din urmă, un fel de a consolida dogma, de a întreține eroarea dogmatică, oferindu-i complementul comod al empirismului ? În această privință este foarte semnificativă practica istoricilor marxiști care, cu vreo zece-doisprezece ani în urmă, își potriveau atît de regretabil pasul după enunțurile staliniste. Și ei insistau bucuros asupra „particularităților", însă în așa fel încît acestea, departe de a repune în discuție universalitatea abstractă a schemelor dogmatice, apăreau în fapt ca o *adăugire* la aceste scheme : rolul lor era, în definitiv, să umple lacuna dintre schemă și istoria reală, să facă mai plauzibilă aplicarea schemei la realitatea istorică, să mascheze, justificînd-o în același timp, tirania pe care o impunea acestei realități.

Nu voi lua aici decît un singur exemplu : în virtutea schemei celor „cinci stadii", *trebuia* ca societățile antice din Orientul Apropiat și din Extremul Orient să fie cuprinse în „prima societate împărțită în clase", trebuia deci ca ele să fie definite ca formații sclavagiste. Însă era greu să nu se vadă că sclavagismul, dacă a existat efectiv în Orient (sub o formă foarte diferită de acela greco-roman clasic), nu a avut niciodată acolo un rol dominant. Dar oare nu ne învață dialectica să căutăm „germenii noului", să ne îndreptăm atenția spre ceea ce se dezvoltă?[29] Pe baza acestui principiu s-a considerat că ar fi îndreptățit să se definească drept formațiuni sclavagiste societăți în care sclavia nu a ocupat decît un loc marginal ! Pentru ca după aceea să nu mai rămînă decît să se invoce „particularitățile" : proprietatea regală și coexistența ei cu posesiunea în comun asupra pămîn-

[29] I. Stalin, *op. cit.* Vezi și în *Anarhism sau socialism* (1907) expunerea lui Stalin asupra „metodei dialectice" (cu privire la folosirea acestui text în sprijinul teoriei „sclavagismului în stadiul său inițial", vezi articolul lui G. A. Melekeșvili, în „La Pensée" nr. 132, aprilie 1967, p. 33).

tului, formele de exploatare specifice comunităților agrare, formele de stat despotice care le corespund, pe scurt tot ceea ce constituie baza economică reală a acestor societăți era considerat ca o simplă supraviețuire a comunității primitive, ca un *obstacol* pentru dezvoltarea socială, a cărui persistență era imputată unor „condiții" istorice sau geografice particulare, lăsate de fapt, dacă nu de drept, în afara analizei teoretice propriu-zise [30].

Aici intră în joc, pentru a sprijini însăși dogma, antidogmatismul stalinist : a contesta argumentarea rezumată mai sus însemna să riști trăsnetul ! Însemna în special să te expui acuzației de interpretare *metafizică* a legilor dezvoltării sociale, fără a ține seamă de „accidentele" care-i pot contracara efectele [31]. Legea, după cum se sublinia, nu definește decît *tendința* dezvoltării, „conținutul ei fundamental", care se realizează sub diferite forme potrivit „condițiilor înconjurătoare" : să nu se neglijeze diversitatea formelor și specificitatea condițiilor! Bineînțeles că acest avertisment era grabnic completat cu un altul în sens contrar : particularitățile secundare să nu ne facă să uităm „conținutul fundamental", copacul să nu ne ascundă pădurea ! Apoi, revenind printr-un fel de mișcare de pendul la primul refren, „ar fi însă greșit — se spunea — să înțelegem acest conținut în mod unilateral, izolîndu-l de împrejurările istorice concrete" etc.

Cele de mai sus, din nefericire, nu sînt aproape de loc o caricatură : ar fi ușor să citățm exemple cu privire la această savantă basculare, care pare să reducă toate problemele la aceea a unei *formulări* ce ar asigura o dozare echilibrată între universalitatea abstractă a unei scheme preconcepute și „particularitățile" sesizate în mod cu totul empiric. Formularea

[30] Vezi, de pildă, raportul lui A. L. Sidorov la Congresul internațional de științe istorice din Florența (*Relazioni*, vol. VI, Florența, 1955, p. 409—410). Pentru o critică marxistă a acestui punct de vedere, cf. E. C. Weiskopf, *Die Produktionsverhältnisse im Alten Orient und in der Griechisch-Römischen Antike*, Berlin 1957, p. 450 și urm.

[31] Cf. Guenther și Schrott, op. cit., p. 23.

vrea să fie definitivă, dar dozarea pe care caută s-o stabilească se dovedește a fi inevitabil precară : de aici mersul nehotărît, de aici incoerențele care se percep dincolo de atîtea declarații peremptorii și care apar ca un semn al neputinței teoretice a acestora.

Pentru a caracteriza această neputință, mă voi folosi din nou de ceea ce scrie Marx în legătură cu Proudhon : Marx se referea la metafizicienii care, abstractizînd, „își închipuie că fac analiză și, pe măsură ce se îndepărtează tot mai mult de lucruri, își închipuie că se apropie într-atît de ele, încît le pătrund" ; aceștia curajoși gînditori, adăuga el, au perfectă dreptate din punctul lor de vedere „cînd spun că lucrurile din lumea aceasta sînt broderii pe canavaua categoriilor logice" [32]. În același fel, dogmatismul stalinian crede a defini *esența* procesului istoric, în chiar momentul cînd, în realitate, el impune istoriei o normă „supraistorică". Această „canava" o dată desenată, rămîne să se brodeze pe ea : să se brodeze oricît se va voi ! Din moment ce „esențialul" a fost exilat departe de „accidental", într-un loc unde „condițiile", „particularitățile" și „împrejurările" nu-l mai pot ajunge, Stalin este în largul său cînd declară că „totul depinde de condiții". *Totul* ? Este prea mult și în același timp prea puțin, de vreme ce acest tot este însăși istoria în ansamblul ei, lăsată astfel pe seama empirismului, însă istoria în ansamblul ei *minus* esența procesului istoric, definită o dată pentru totdeauna de dogmă. De aici acele șovăieli (sau acel dibaci joc dublu) între două perspective despărțite : considerate practic ca hotărîtoare, „condițiile" sînt în cele din urmă socotite a fi teoretic indiferente. Raportul de complementaritate ce se stabilește între aceste două puncte de vedere asigură ansamblului sistemului caracterul său formal inatacabil, dar relevă totodată cusurul său major.

Voi rezuma acest punct spunînd că eroarea lui Stalin se definește printr-un demers dublu și contra-

[32] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 127.

dictoriu : ea transportă universalul *în* particular, dar pentru a expulza de îndată particularul *în afara* universalului : neputincioasă de a sesiza în particular „însuși universalul care-l face astfel pe *acest* particular“ [33], ea confundă atunci cînd ar trebui să deosebească și separă cînd ar trebui să unească.

O schemă „dialectizată“ ?

Insist asupra acestor două aspecte, deoarece, după mine, dacă nu sînt prinse și unul și altul în dependența lor reciprocă, riscăm să nu depășim *efectiv* dogmatismul. Iar aici intenția este atît de departe de a fi suficientă, încît pun întrebarea următoare : oare nu există un anumit fel de a corecta dogmatismul care rezidă de fapt într-o perpetuare a lui, întrucît corectarea constă, în definitiv, în a pune în lumină sub o formă mai subtilă sau mai insistentă corectivele pe care el însuși și le adusese ? Oare nu există riscul ca tocmai aceasta să se producă atunci cînd, după ce s-a denunțat „insuficiența“ schemei de evoluție consacrate de Stalin, se proclamă necesitatea de a o „dialectiza“ ? Rolul atribuit astfel dialecticii mi se pare cel puțin echivoc : este oare vorba de *a regîndi* concepția noastră cu privire la devenirea istorică pentru a elimina din ea orice urmă de mecanicism ? Nu ar fi cumva cazul să ne temem că este vorba de a aduce numai o serie de amendamente „dialectice“ unei scheme care rămîne fundamental mecanicistă ?

Trebuie să spunem că această a doua ipoteză se verifică uneori : „a dialectiza“ schema nu prea înseamnă altceva decît a o împodobi cu cîteva referințe generale la anumite „decalaje“ între bază și suprastructuri, la rolul tradiției, acea *„vis inertiae* a istoriei“, la „supraviețuiri“, la inegalități ale dezvoltării, la condițiile naturale, la circumstanțele istorice etc. Ceea ce trebuie criticat în astfel de referiri este

[33] Am împrumutat această formulă de la Louis Althusser (cf. *Pour Marx*, Maspero, 1967, p. 224).

mai întîi că ele se înfățișează ca soluție a problemei, în timp ce ar trebui să indice căile unei cercetări *ce urmează să fie făcută*, atît pentru a defini statutul teoretic al tuturor acestor noțiuni, cît și pentru a le folosi în analiza istorică. Apoi că ele apar, într-adevăr, prea des ca o serie de amendamente care intervin, dacă se poate spune așa, pe planul al doilea : complexitatea mișcării istorice reale pare lăsată pe seama unei serii de influențe perturbatoare, concepute ca niște factori externi și contingenți față de această mișcare însăși și susceptibile cel mult să modifice ritmul procesului sau modalitățile efectelor lui fără să-i afecteze rezultatele și nici conținutul lui „fundamental". Dar, încă o dată, mi se pare că acest fel de a vedea este în contradicție directă cu concepțiile lui Marx și Engels : departe de a înlătura de la început acești „factori" particulari ca forme pur fenomenale sau ca un dat neorganic exterior necesității evoluției istorice, ei le *includeau* în conceptul acestei necesități [34] ; cu alte cuvinte, ei concepeau eficiența proprie acestor factori nu ca statutar „secundară", ci mai degrabă ca *subordonată* unei totalități de determinări și raporturi a căror eterogenitate relativă nu contrazice unitatea.

Sensul acestei „includeri" nu este ușor de înțeles : să încercăm să-l degajăm mai lămurit, luînd ca exemplu „condițiile geografice". Stalin se mulțumea în această privință să respingă vechile teorii care vedeau în condițiile geografice cauza principală a evoluției istorice și sublinia caracterul „nedeterminant" al influenței lor [35] : aceasta însemna că erau

[34] *Scrisoarea lui Engels către Starkenburg. 25 ianuarie 1894* : „În noțiunea de relații economice mai sînt incluse și *baza geografică* pe care acestea se desfășoară, apoi rămășițele efectiv transmise ale treptelor de dezvoltare economică anterioară, care s-au păstrat adeseori numai prin tradiție sau *vis inertiae*, precum și, firește, mediul exterior care înconjură această formă socială" (K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, București, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 475).

[35] I. Stalin, *Despre materialismul dialectic și materialismul istoric*, în *Problemele leninismului*, București, E.S.P.L.P. 1955, ed. a III-a, p. 565.

scoase de la început în afara analizei teoretice propriu-zise (în afara analizei „trăsăturilor fundamentale") și cu asta basta. Marx și Engels însă nu se opresc la aceste concluzii negative : ei examinează în mod concret rolul condițiilor geografice în evoluția unei societăți date și arată că acest rol poate fi important, mai ales în fazele cele mai primitive ale dezvoltării sociale. Dar, procedînd astfel, ei nu cad nici în „geografismul" pe care un Plehanov, de pildă, nu a știut întotdeauna să-l evite. În ce constă această greșeală ? Nu atît în exagerarea influenței mediului natural (problema nu este, o spunem din nou, de a obține o dozare justă), cît în transformarea lui în „cauza ultimă" a dezvoltării forțelor de producție și prin aceasta treptat, cu ajutorul oricîtor medieri se va voi, în cauza ultimă a evoluției particulare a cutărei sau cutărei societăți[36]. Mai general, eroarea constă în a stabili factorul geografic „ca atare" și astfel în a-ți interzice depășirea punctului de vedere *mecanicist* al unei „acțiuni reciproce" între geografic și istoric. Este important de observat că Marx, în ceea ce-l privește, nu prea recurge la noțiunea folosită de Plehanov, de „mediu geografic" : el îi preferă pe aceea de „mediu istoric", *care-i include conținutul și-l depășește*. Căci pentru el mediul geografic „ca atare" nu impune nimic istoriei ; nu fiindcă influența lui ar fi teoretic neglijabilă sau chiar „secundară" : ea este mai degrabă *în relație* cu însăși mișcarea istoriei, care o integrează ca pe o componentă a sa proprie. În măsura în care influențează istoria, condițiile geografice nu mai pot fi definite ca un dat exterior sau anterior evoluției istorice : „premise naturale" ale istoriei, ele sînt modificate, transformate și, într-un sens, produse de ea, deci apar ca niște condiții propriu-zis istorice.

[36] Vezi, de exemplu, acest text în *Contribuții la dezvoltarea concepției moniste asupra istoriei* : „Prin urmare, această structură [„structura colectivității"] este determinată, în ultimă analiză, de însușirile mediului geografic, care oferă oamenilor o posibilitate mai mare sau mai mică de dezvoltare a forțelor lor de producție" (G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. I, București, Editura politică, 1958, p. 548).

Dacă vorbesc de Plehanov este pentru că, încă o dată, „stalinismul" nu este singurul în cauză aici. Dar aş voi, chiar cu preţul unui ocol în expunerea mea, să vorbesc despre el altfel decît numai „în treacăt" : erorile teoretice ale celui care a fost unul dintre cei mai inteligenţi „discipoli" din generaţia sa nu ar putea oare fi semnificative ? Cu atît mai mult cu cît Plehanov — spre deosebire de Stalin, care scria în 1938 — era foarte conştient de necesitatea de a dezvolta materialismul istoric. De exemplu, în paragraful următor din *Contribuţii la istoria materialismului* [37], el scrie : „Munca a fost începută de mîinile unor meşteri incomparabili ; nouă nu ne rămîne decît să o ducem mai departe. *Şi trebuie s-o facem dacă nu vrem să transformăm în capul nostru gîndirea genială a lui Marx în ceva «cenuşiu», «cimerian», «cadaveric»*".

Gîndire lucidă şi profetică ! Dar declaraţiile de intenţii nu ajung. Intenţia chiar, conştiinţa sarcinii de îndeplinit, nu ajunge nici ea : trebuie ca sarcina să fie dusă efectiv la bun sfîrşit... Plehanov simţea profund şi proclama necesitatea analizelor istorice concrete ; simţea ce era steril în simpla repetare a „tezelor fundamentale" [38]. Cu toate acestea, nu el a scris *Dezvoltarea capitalismului în Rusia*, iar opera sa rămîne mai ales o „apărare şi ilustrare" a marxismului ; în ceea ce priveşte analizele concrete care condiţionează dezvoltarea teoriei, un fel de pozitivism latent îl îndeamnă prea adesea să se lase în seama istoricilor burghezi, să aştepte şi să înregistreze confirmările pe care lucrările lor le-ar aduce de la sine concepţiei marxiste a istoriei [39].

Dar să revenim la „geografismul" lui Plehanov şi la erorile teoretice legate de acesta. Să fiu iertat

[37] Éditions sociales, 1957, p. 183.

[38] *Contribuţii la dezvoltarea concepţiei moniste asupra istoriei*, în G. V. Plehanov, *Opere filozofice alese*, vol. I, Bucureşti, Editura politică, 1958, p. 534.

[39] G. V. Plehanov, *Problemele fundamentale ale marxismului*, Bucureşti, Editura Partidului social-democrat, 1947, p. 79.

dacă reproduc aici *in extenso*, pentru a ilustra, o pagină întreagă din acest autor : ea se află în *Problemele fundamentale ale marxismului* (1908), iar contextul este comentariul asupra „legii concordanței necesare" dintre relațiile de producție și forțele de producție astfel cum este ea enunțată de Marx în textul celebru al prefeței la *Contribuții...* „Avem aici sub ochii noștri — scrie Plehanov după ce citează acest text — o adevărată «algebră», o «algebră» *pur materialistă* a evoluției sociale". Apoi ajunge să comenteze mai cu deosebire fraza, care a făcut să curgă atîta cerneală, în care Marx caracteriza „modurile de producție asiatic, antic, feudal și burghez modern" ca tot atîtea „epoci progresive ale formației social-economice". Și Plehanov scrie atunci următoarele : „Dar trebuie să credem că, după ce a luat cunoștință ulterior de cartea lui Morgan asupra societății primitive, Marx și-a modificat concepția asupra raportului care exista între modul de producție *antic* și modul de producție *oriental*. Într-adevăr, logica dezvoltării economice a modului *feudal* de producție a dus la revoluția socială care a marcat triumful *capitalismului*. Dar logica dezvoltării economice, de exemplu a *Chinei* sau a *Egiptului vechi*, n-a dus de loc la apariția modului *antic* de producție. În primul caz este vorba de două faze de dezvoltare, dintre care una *urmează celeilalte* și e *produsă* de ea, în timp ce cazul al doilea ne prezintă mai curînd *două tipuri coexistente* de dezvoltare economică. *Societatea antică* a succedat *organizației gentilice* și aceasta a precedat apariția *orînduirii sociale orientale*. Fiecare din aceste două tipuri de organizație socială își face apariția ca rezultat al creșterii forțelor de producție, care a avut loc în sînul organizației sociale bazate pe ginte și care trebuia, în cele din urmă, să aducă descompunerea acestei organizații. Iar dacă aceste două tipuri diferă considerabil unul de altul, semnele lor distinctive principale s-au format *sub influența mediului geografic*. Într-un caz, acesta prescria societății ajunse la un grad determinat de dezvoltare a forțelor de producție cutare

ansamblu de raporturi de producție, într-un alt caz *cutare alt* ansamblu, bine deosebit de primul"[40].

Acest text mi se pare semnificativ în multe privințe și voi face cu privire la el trei categorii de observații :

1. Se poate nota mai întîi că Plehanov, care acordă o importanță capitală lucrărilor lui Morgan și cărții lui Engels *Originea familiei*, nu părăsește însă noțiunea de mod de producție asiatic („oriental"), pe care-l concepe, dimpotrivă, ca o formațiune socială „bine deosebită" de societatea sclavagistă antică[41]. Ceea ce i se pare pus din nou în cauză de către descoperirile lui Morgan este *locul* acestei formațiuni în „logica" dezvoltării istorice, așa cum o definește *în ochii săi* „progresiunea" indicată de Marx în prefața din 1859. Plehanov înclină atunci să propună ideea unei *pluralități* a căilor de evoluție ulterior societății primitive, înlăturînd astfel ipoteza unei evoluții uniliniare. Se poate vedea că Plehanov (spre deosebire și în această privință de Stalin treizeci de ani mai tîrziu) este sensibil la disparitatea rezultatelor mișcării istorice : istoria nu este pentru el acea scară unică pe care toate societățile omenești *trebuie*, mai curînd sau mai tîrziu, s-o urce, parcurgîndu-i succesiv toate treptele !

2. Dar cum se poate explica divergența „considerabilă" dintre cele două evoluții al căror punct de plecare este presupus a fi identic ? Răspunsul lui Plehanov este simplu și categoric : el constă în invocarea „influenței mediului geografic", care „prescrie", după caz, două tipuri diferite de relații de producție. De prisos să insistăm mai mult asupra insuficienței — asupra falsității în cele din urmă — a acestei explicații : în frumoasa lucrare consacrată

[40] G. V. Plehanov, *Problemele fundamentale ale marxismului*, București, Editura Partidului social-democrat, 1947, p. 50—51 (sublinierile aparțin autorului).

[41] Este deci cu totul inexact de a vorbi în legătură cu acest text, cum o face Maurice Godelier (*op. cit.*, p. 24, nota 67), despre „interpretarea dată de Plehanov abandonării, de către Marx, a noțiunii de mod de producție asiatic".

modului de producție asiatic [42], Ferenc Tökei a criticat-o convingător și detaliat, opunînd „geografismului" lui Plehanov numeroasele texte ale lui Marx asupra acestei probleme. Dacă studiem acea analiză, vom vedea că Marx este, desigur, departe de a neglija rolul condițiilor geografice proprii Orientului antic (extensiune teritorială, vaste zone de deșerturi, necesitatea irigației), dar că refuză să le ia în considerare singure, să le separe de condițiile istorice propriu-zise. „Factorul geografic", conchide Ferenc Tökei, se găsește astfel redus „la justa lui valoare" ; mai precis, el nu poate „prescrie" nimic dezvoltării sociale din moment ce efectele sale sînt întotdeauna în funcție de „mediul istoric" în sînul căruia ele se produc.

3. Dar important este să înțelegem că acest determinism geografic, al cărui caracter nemarxist este evident, constituie complementul și, într-un sens, expresia unei alte erori teoretice, despre care am mai vorbit și asupra căreia trebuie să revin acum : ea constă, în general, în a-l face pe Marx să spună mai multe decît spune, interpretîndu-se textul Prefeței în așa fel, încît „logica" dezvoltării sociale este redusă la o *formulă*, la o „algebră" [43]. Ea constă în special în interpretarea într-un fel abuziv a succesiunii „epocilor de progres" indicate de Marx în același text : dacă Marx *caracterizează* („califică") modurile de producție „asiatic, antic, feudal și burghez-modern" [44] ca tot atîtea momente istorice a căror succesiune marchează un *progres*, el nu ne spune de fel că fiecare dintre aceste sisteme economice „gene-

[42] *Le mode de production asiatique dans l'oeuvre de Marx et Engels*, în „La Pensée" nr. 114, aprilie 1964.

[43] Plehanov, ce-i drept, nu întrebuințează această expresie decît între ghilimele și pentru a parafraza un cuvînt al lui Herzen, care vedea în dialectica hegeliană „o adevărată algebră a revoluției" (vezi *Problemele fundamentale ale marxismului*, București, Editura Partidului social-democrat, 1947, p. 30). Raportată la această sursă, expresia nu este mai puțin semnificativă.

[44] K. Marx, *Contribuții la critica economiei politice. Prefață*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 9.

reză", prin simpla logică a dezvoltării sale interne, pe acela care-i urmează. De fapt, s-ar căuta în zadar un text în care Marx, *fie înainte, fie după cartea lui Morgan*, să fi definit, între modul de producție asiatic și societățile „antice", raportul de filiație logică pe care Plehanov îl socotește implicat în simpla succesiune temporală [45].

Dealtfel, interpretarea lui Plehanov presupune că Marx ar fi pretins să rezolve, cel puțin în ceea ce este esențial, toate problemele „istoriei economice". ale „conexiunii interne" dintre diferitele formațiuni sociale, ale trecerii de la un mod de producție la altul, lucru de care, cum am văzut, Marx și Engels s-au ferit în mod expres. Pe de altă parte, dacă este adevărat că opera lui Marx ne oferă instrumente de o valoare hotărîtoare pentru a analiza aceste probleme, felul de a le aborda pe care-l ilustrează infirmă orice evoluționism superficial : problematica stalinistă a „legilor fundamentale" proprii fiecărui mod de producție, prin care se pretindea că se explică necesitatea dizolvării acestuia și geneza formațiunii următoare, *este străină gîndirii lui Marx* [46].

Dar nu este ea virtual prezentă chiar în acest text al lui Plehanov ? De unde și nereușita lui de a gîndi problema evoluțiilor divergente : dacă „logica" evoluției propriu-zis *istorice* se poate reduce la o „algebră", cum se poate explica disparitatea evoluțiilor concrete dacă nu făcînd să intervină în istorie direct, ca atare, o cauză exterioară istoriei ?

În continuare, Plehanov poate sublinia că gradul dezvoltării sociale determină, la rîndul său, influența mediului geografic : l-a citit prea bine pe Hegel pentru a nu recunoaște insuficiența teoretică a raportului de *acțiune reciprocă* astfel definit. „Punctul de vedere al acțiunii reciproce", declară el, este „legitim" și „inevitabil" [47] ; trebuie însă „mers mai departe" [48].

[45] Vezi Eric Hobsbawm, op. cit., p. 36.

[46] Asupra eșecului acestei problematici, vezi Eric Hobsbawm, op. cit., p. 60—61.

[47] *Essais sur l'histoire du matérialisme*, p. 182.

[48] G. V. Plehanov, *Problemele fundamentale ale marxismului*, p. 72.

În ce constă această depășire ? În fapt, ea nu se efectuează decît într-un fel abstract și declarativ, printr-o critică (deseori strălucită) a eclectismului propriu „teoriei factorilor" și prin afirmarea repetată a caracterului *monist* al concepției marxiste a istoriei. Numai că este ușor să recunoaștem aici acel „monism verbal" pe care-l critica Lenin [49] : în definitiv, Plehanov nu face altceva decît să suprapună „formula monistă" [50], cum o numește el, punctului de vedere „inevitabil" al acțiunii reciproce. Astfel încît, chiar în momentul în care se străduiește să apuce ambele capete ale lanțului, denunțînd simultan „formalismul gol" al unei dogme pseudomarxiste și empirismul „factorilor", Plehanov ajunge el însuși să cumuleze cele două genuri de greșeli ! Se vede încă o dată cît de adevărat este că declarațiile polemice nu sînt de ajuns.

Concluzii provizorii

A venit acum momentul să închei partea critică a acestei expuneri, pentru a aborda, în sfîrșit, „sarcina pozitivă". Din tot ce am arătat voi reține în tot cazul că este greșit *să se opună* „logicii interne" a evoluției sociale factori pur „externi", care ar perturba din afară sau ar complica secundar efectele mecanismului acesteia. Asta înseamnă că „necesitatea internă" a procesului istoric se manifestă oarecum ca o necesitate „internă-externă". Dacă am înțeles acest lucru, se impun, după mine, două cerințe teoretice, pe care aș voi acum să le definesc atît ca un fel de prim bilanț, cît și ca un „fir director" pentru cele ce vor urma.

În primul rînd, trebuie să alungăm concepția peste măsură de abstractă și săracă a dezvoltării istorice

[49] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 30, București, Editura politică, 1964, ed. a. II-a, p. 109.

[50] G. V. Plehanov, *op. cit.*, p. 71.

pe care ideologia „evoluționistă" din secolul trecut [51], continuată puternic în această privință de vulgarizarea stalinistă, a făcut-o să apese asupra cercetării marxiste a istoriei. Această concepție înseamnă, în ultimă instanță, a afirma că întreaga istorie este progres, adică *dezvoltare* : o dezvoltare „irezistibilă" al cărei conținut și caracter antagonic sînt uniform definite prin lupta dintre *nou*, „căruia îi aparține viitorul", și „vechi", „care se încăpățînează să se mențină, deși trebuie inevitabil să dispară" [52]. În acest fel, istoria devine un marș triumfal, jalonat de lupte dinainte cîștigate ! Ne dăm seama că un istoric înarmat cu o astfel de concepție nu prea este în măsură să gîndească teoretic „înfrîngerile", stagnările și regresele fără care istoria omenirii ar fi o altă istorie ; el va fi atunci ispitit fie să le nege existența, fie să le atribuie unor obstacole „întîlnite" de dezvoltarea socială, însă străine prin natura lor dinamicii sale proprii din moment ce aceasta nu poate produce de la sine decît triumful noului... El va folosi deci în acest din urmă caz „conceptele reziduale", care au rolul *să justifice* persistența vechiului ici și colo și să explice acel „mai curînd sau mai tîrziu", fără însemnătate, al înfrîngerii lui [53] : de exemplu „legea dezvoltării inegale" (vom mai vorbi despre ea) sau *supraviețuirile* ori „forța de inerție" a *tradiției*, căreia i se atribuie comod ipostaza unei forțe particulare, ca și cum inerția nu ar fi inclusă în însăși legea mișcării.

A doua concluzie — cea de-a doua sarcină care

---

[51] Marx și Engels au criticat în numeroase rînduri diferitele manifestări ale acestei ideologii : Marx critică, de exemplu, forma abstractă obișnuită care se dă noțiunii de *progres* (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 603); Engels, de asemenea, relevă în lucrările istorice ale lui Maurer „prejudecata filozofiei iluministe după care *trebuie* ca de la întunecatul ev mediu să fi avut loc un progres constant către mai bine ; aceasta îl împiedică nu numai să vadă caracterul antagonist al progresului real, dar și eșecurile izolate" *(Scrisoare către Marx. 15 decembrie 1882)*.

[52] Cf. A. L. Sidorov, *op. cit.*, p. 397—398 ; cu privire la „lupta dintre vechi și nou", vezi și I. Stalin, *op. cit.*, p. 576.

[53] Vezi, de exemplu, Guenther și Schrott, *op. cit.*, p. 23—25.

trebuie definită — este în strînsă legătură cu prima : această sarcină constă în *aplicarea* consecventă a ideii, mereu prezentă la Marx, că nu există o istorie care ar prescrie dinainte istoriei omeneşti căile şi etapele sale, că istoria este un proces necesar, dar cîtuşi de puţin „fatal", că evoluţia istorică concretă a unei societăţi date depinde de un „mediu istoric" dat. Căci nu este de ajuns să se reia şi să se parafrazeze aceste declaraţii generale : este în special indispensabil să se precizeze conţinutul conceptului de *mediu istoric* şi să se definească fundamentele teoretice ale validităţii lui, pentru a-l putea mînui în analiza istorică concretă de o manieră neempirică. Tocmai aici putem preciza dificultăţile teoretice pe care Plehanov nu le-a putut birui : se pot găsi la el o mulţime de comentarii excelente asupra erorii fataliste, asupra necesităţii de a ţine seama de condiţiile proprii fiecărei epoci şi fiecărei societăţi. Dar cînd este vorba de a aplica aceste principii la analiza istorică sau, cel puţin, de dat „exemple", se constată că Plehanov reduce „mediul istoric" la un ansamblu de „condiţii exterioare", care se rezumă în cele din urmă la adunarea a două elemente : pe de o parte, „influenţa mediului geografic" şi, pe de altă parte, „relaţiile internaţionale", adică din nou *influenţa* asupra unei anumite societăţi a societăţilor învecinate[54]. Nădăjduiesc că am insistat îndeajuns asupra insuficienţei acestui punct de vedere...

*

Iar pentru a termina, aş dori să exprim ceea ce englezii numesc un „gînd secund", care va corecta, poate, sau măcar va *reflecta* „prima mea tendinţă". M-am situat pînă acum pe terenul criticii sau chiar al unei polemici nu lipsite de „pasiune" ; cititorul a putut observa că şi atunci cînd mă străduiesc să definesc „sarcina pozitivă" mă hotărăsc aşa de greu să părăsesc acest teren, încît definiţia rămîne, de fapt, esenţial negativă ; ei bine, destul cu asta ! Totuşi, nu

[54] Vezi *Essais sur l'histoire du matérialisme*, p. 182—183.

pot termina acest capitol fără să încerc să risipesc, cel puțin printr-o declarație provizorie, o ambiguitate care a fost, poate, observată aici și care este tocmai efectul caracterului aproape constant negativ al expunerii mele. Am criticat o concepție vulgară, abstractă și săracă despre evoluția istorică ; am înlăturat o concepție mecanicistă și teleologică a necesității acestei evoluții. Am golit locul, în ce scop ?

Pentru a înlătura orice „teorie a evoluției" ? Pentru a denunța în însăși ideea unei dezvoltări istorice necesare o iluzie dogmatică ? Deoarece nu am făcut-o mai devreme, trebuie măcar acum să prevăd că se va pune o asemenea întrebare. Cu atît mai mult, cu cît, dacă se examinează curentul de gîndire care domină în prezent cercetarea în științele umane, nu se poate să nu se constate că critica evoluționismului și a istoricismului, așa cum le exprimă aceste curente, duce într-adevăr la această înlăturare sau *pare* să ducă la ea. Trebuie deci, cel puțin „provizoriu", să răspund la această întrebare chiar de pe acum și să precizez că, după părerea mea, marxismul nu poate, fără să se renege, să arunce peste bord nici noțiunea unei dezvoltări istorice necesare, nici pe plan mai general „teoria evoluției", adică dialectica.

Trebuie să recunosc că o afirmație de principiu atît de sumar formulată este foarte puțin satisfăcătoare, pe de o parte fiindcă este atît de clasică încît unii o vor socoti de prisos, pe de altă parte însă, tocmai pentru că este „clasică", ea este atît de puțin ceva de la sine înțeles, iar azi chiar mai puțin ca oricînd, încît ar necesita singură o amplă expunere. Mă voi mulțumi pentru moment să lămuresc gîndul meu, invocînd exemplul folosit de Lenin : constatînd că la începutul acestui secol „ideea dezvoltării, a evoluției a pătruns aproape în întregime în conștiința socială", Lenin protesta mereu împotriva deprecierii acestei idei, dar făcea aceasta din *punctul de vedere al dialecticii*, adică în numele unei teorii a evoluției infinit mai „cuprinzătoare", mai subtile, mai bogate în con-

ținut decît evoluționismul vulgar [55]. Tocmai din acest „punct de vedere" a căutat să se inspire examinarea critică făcută de mine, poate însă că nu întotdeauna destul de vizibil ca să nu mai fie cazul s-o precizez aici.

Această precizare este, evident, departe de a fi suficientă, deoarece am spus *ce nu este* necesitatea evoluției istorice fără să arăt ce este ea, fără să arăt în ce sens ea *nu este* o iluzie dogmatică. A lămuri acest sens, „a pune din nou în stare de funcționare" noțiunea de necesitate istorică, iată precis „sarcina pozitivă". Aceasta presupune, după părerea mea, că va trebui într-o primă etapă să tratăm această noțiune mai puțin ca ceva dobîndit (ceea ce, totuși, ea este de pe acum) cît ca „directivă de studiu", ca ipoteză de lucru a cărei fecunditate va trebui s-o verificăm, folosind-o în *studiul istoric concret* al problemelor puse de istoria „civilizațiilor" : este oare posibil, da sau nu, în analizarea „faptelor de civilizație" de a depăși o tipologie statică și descriptivă ? Iată ce trebuie *verificat*.

Important este deci deocamdată următorul lucru : nu se poate pune în evidență și nu se poate defini necesitatea unui proces istoric fără a studia *conținutul real* al acestui proces. Nu este oare din nou Lenin acela care ne previne ? Să ne amintim ce spunea el despre Mihailovski, interpret mic-burghez al lui Marx și spintecător al marxismului : „Denaturarea săvîrșită de d-l Mihailovski în această chestiune este evidentă : el a lăsat la o parte tot conținutul concret al teoriei, toată esența ei, înfățișînd lucrurile ca și cum toată această teorie s-ar reduce numai la un singur cuvînt, la «necesitate»... Cu alte cuvinte, trecînd sub tăcere conținutul doctrinei, d-l Mihailovski s-a agățat de titulatura acesteia" [56].

De altfel, Lenin spunea același lucru și despre „obiectivistul" Struve, „apologet burghez" al marxismului : a vorbi de „tendințe istorice invincibile" și „a

[55] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 26, București, Editura politică, 1964, ed. a II-a, p. 54.

[56] *Op. cit.*, vol. 1, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 154—155.

diserta" despre necesitatea unui proces istoric fără a studia conținutul real al procesului înseamnă a reduce noțiunea de necesitate la un „cuvînt", înseamnă abandonarea *materialismului*[57]. Din această ultimă trăsătură critică și polemică, voi reține în ce mă privește indicația pozitivă care va orienta continuarea acestui studiu.

II

Și acum, pentru a trece la „sarcina pozitivă", voi porni de la o idee emisă de Jean Boulier-Fraissinet în cadrul discuției organizate de către Centrul de studii și cercetări marxiste [1] cu privire la aceleași probleme de care ne ocupăm și noi aici.

„Noțiunea de civilizație, observa Boulier-Fraissinet, nu a fost elaborată în operele clasice ale gîndirii marxiste în sensul în care este înțeleasă în prezent. Acolo unde ne-am aștepta s-o găsim, în locul ei apare conceptul de națiune".

Această ultimă afirmație nu se poate să nu ne rețină atenția : ea se cere, desigur, precizată, iar genul de echivalență pe care pare s-o stabilească între cele două noțiuni este, fără îndoială, greu de acceptat. Numai că acest aspect ar impune o analiză specială, pe care nu o pot face aici. Mă mulțumesc să subliniez interesul pe care îl prezintă pentru problema noastră examinarea conceptului de „națiune" și folosirea lui de către Marx și Engels, în special în *Ideologia germană*, unde cuvîntul apare cu o deosebită frecvență [2].

O „condiție naturală prealabilă"

Precizez de la bun început că aici nu este vorba de națiuni în sensul modern al cuvîntului, care desemnează o „categorie a capitalismului ascendent" : este vorba de națiuni într-un sens mult mai general,

[57] *Ibidem*, p. 427.

[1] Colocviu despre „Noțiunea de civilizație" (noiembrie 1965).

[2] Dealtfel, la *Ideologia germană* se referea și Jean Boulier-Fraissinet.

în sensul latin al termenului, adică de împărțirea neamului omenesc într-o serie de comunități *etnice* distincte. Cu acest sens apare cuvîntul, de cele mai multe ori, în *Ideologia germană* [3], și aceasta în legătură constantă cu ideea, asupra căreia Marx și Engels insistă cu deosebire în această lucrare, că etapele primitive ale evoluției istorice sînt dominate de „răzlețire", izolare și separație : „izolarea inițială a diferitelor naționalități" [4] și însăși existența acestora în calitate de comunități „de sine stătătoare" [5] apar deci ca „premise naturale" ale istoriei omenirii. Mai tîrziu, Marx va dezvolta și va completa aceste vederi : în manuscrisul său consacrat *Formelor premergătoare*, el arată în special că trecerea de la animal la om și tot ceea ce ea generează calitativ nou (aproprierea activă a naturii de către om, limbajul omenesc, acumularea progresivă a unei moșteniri tehnice transmise din generație în generație) ar fi de neconceput dacă s-ar lua ca punct de plecare individul izolat. Omul ca individ izolat nu este decît *rezultatul* unui proces istoric : la origine, el apare ca o ființă generică, ca o ființă „tribală" *(Stammwesen)*, ca „un animal gregar" [6] ; individul aderă de la bun început (tot atît de puternic ca „albina la stup", va zice Marx în *Capitalul*) la o comunitate „naturală" *(naturwüchsige Stammgemeinschaft)*, care reprezintă o condiție *prealabilă* — anterioară ac-

---

[3] Dar și în numeroase opere ulterioare ale lui Marx și Engels : în *Capitalul* (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 25, partea I, București, Editura politică, 1969, p. 337), Marx vorbește de „modurile de producție naționale precapitaliste" ; în *Ludwig Feuerbach*, Engels opune creștinismul ca „religie universală" vechilor culte păgîne „naționale" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1965, ed. a II-a, p. 284).

[4] K. Marx și F. Engels, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 46.

[5] *Ibidem*, p. 64.

[6] K. Marx, *Forme premergătoare producției capitaliste*, în *Bazele criticii economiei politice*, București, Editura politică, 1972, p. 446. Vezi și *„Introducere la critica economiei politice"*, unde Marx arată că individul, în epocile istorice anterioare societății burgheze, apare întotdeauna ca „o parte dintr-un conglomerat uman determinat, limitat" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 657).

tivității sale, ca și propriul său corp — a existenței sale ca producător, adică a existenței sale ca om [7].

Specificațiile etnice ale neamului omenesc se înfățișează deci istoricului ca niște date de fapt pe care natura le oferă „de-a gata" dezvoltării istorice, iar aceasta găsește în ele una dintre primele condiții ale existenței sale. Să fim însă atenți la această noțiune de „condiție prealabilă" *(Voraussetzung)* și la felul în care trebuie folosită. În *Introducere la critica economiei politice*, Marx face în această privință prețioase precizări capitale. „Producția — scrie el — își are într-adevăr condițiile și premisele ei, care constituie momente ale ei. Acestea din urmă pot apare la început ca momente naturale. Prin însuși procesul de producție, ele se transformă din momente naturale în momente istorice și, dacă pentru o perioadă ele au apărut ca premise naturale ale producției, pentru o altă perioadă ele au fost rezultatul istoric al producției. În cadrul procesului de producție însuși ele se schimbă necontenit" [8].

Dar nu înseamnă aceasta că nu există condiții *pur* naturale și nici un punct de pornire *absolut*? Dacă este adevărat că oamenii, cum se arată încă în *Ideologia germană*, au „mereu în față o natură istorică și o istorie naturală", ceea ce *poate să apară* ca un punct de plecare trebuie în același timp conceput ca un rezultat.

În fond, analizele consacrate de Engels mai tîrziu problemei antropogenezei (în care arată, de pildă, că mîna nu este numai „organul muncii", ci și „produsul muncii") sînt pe aceeași linie cu concepția amintită și reprezintă o aplicare consecventă a principiului său. Să încercăm, la rîndul nostru, să aplicăm același principiu obiectului considerat aici : va trebui să corectăm sau cel puțin să precizăm ceea ce spuneam adineauri și să concepem diversitatea etnică „originară" a neamului omenesc nu ca supraviețuirea inertă în istorie

---

[7] *Forme premergătoare...*, loc. cit., în special p. 439 și 441, și *Capitalul*, cartea I (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, p. 345).

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 671.

a unui dat anteistoric, ci ca rezultatul unei *diversificări* etnice (sau mai degrabă „etnice-culturale") implicate în procesul general al umanizării. Astfel încît atunci acest „dat natural" va apărea ca produsul („mereu modificat") al însăşi dezvoltării istorice, cel puţin în măsura în care dezvoltarea va putea fi definită ca un proces *istoric natural.*

Hominizarea şi diversificarea etniilor

Acest punct de vedere îmi pare confirmat într-un fel izbitor de concluziile pe care le autorizează recentele descoperiri ale preistoriei ; mă refer aici la ultima lucrare a lui Leroi-Gourhan, unde este studiată mărturia — desigur foarte limitată, dar semnificativă — pe care ne-o poate aduce asupra „diversificării etniilor" evoluţia industriei litice de la originile ei şi pînă în paleoliticul superior[9].

Oricît de lacunară şi de rudimentară ar fi ea deocamdată, „cartografia" tipurilor de unelte de piatră şi a variantelor lor tehnice din fiecare epocă permite evidenţierea unor rezultate decisive : chiar pentru stadiul cel mai primitiv, documentele de care dispunem *(cultura de prund)* sînt relativ abundente şi împrăştiate pe toată întinderea continentului african ; ele nu prezintă alte deosebiri decît „cele legate de natura rocii folosite". Această situaţie nu se schimbă în mod fundamental în stadiul următor (paleoliticul inferior), deşi tipurile de unelte încep să se înmulţească şi proporţiile variabile după care se repartizează pun în lumină existenţa „mai multor mari pături industriale", ceea ce Leroi-Gourhan propune să se numească de asemenea (impropriu, precizează el) „pături de civilizaţie" ; dar aceste „foarte mari arii culturale" rămîn slab diferenţiate şi par perfect omogene, căci încă nimic nu dovedeşte existenţa unor „variante regionale" pentru acelaşi tip de unealtă : „o

[9] André Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, vol. I, Albin-Michel, 1964, p. 200—204.

unealtă cu două fețe din Sahara și una din Somme (Franța) nu se deosebesc întru nimic prin tehnica lor". Diversificarea „regională" a tehnicilor, încă extrem de limitată în paleoliticul mijlociu, nu se manifestă cu adevărată amploare decît în paleoliticul superior (30 000—35 000 de ani înaintea erei noastre), care marchează aici o etapă calitativ nouă : „Dacă timp de mai multe sute de ani, din Marea Britanie pînă în Africa de sud, uneltele cu două fețe rămîn neschimbate, în paleoliticul superior, într-un răstimp de 20 000 de ani și numai pentru Europa occidentală, cele douăzeci de tipuri fundamentale de unelte prezintă mai mult de două sute de variante" [10].

Și Leroi-Gourhan observă că această „diversificare culturală" coincide, pe de o parte, cu o accelerare considerabilă (sau, mai bine zis, o „transformare") a „ritmului evoluției tehnice", iar pe de altă parte cu apariția lui *homo sapiens*, care marchează desăvîrșirea hominizării biologice. O interpretare remarcabil de atentă și de coerentă a tuturor acestor fapte și a concomitențelor semnificative pe care le scot la iveală îl duce pe autor la formularea următoarei concluzii : în fazele cele mai înapoiate ale preistoriei, „cultura materială" este atît de subțire și de rudimentară, încît evoluția tehnică rămîne subordonată evoluției biologice și nu depășește „cadrul" acesteia ; atîta timp cît lucrurile se petrec astfel, omenirea se definește, în esență, ca un filum unic : fracționarea speciei zoologice umane într-o multitudine de etnii *culturale* eterogene apare abia cînd evoluția propriu-zis istorică — tehnică și culturală, economică și socială — își afirmă specificitatea în raport cu evoluția biologică și o ia înaintea acesteia într-un fel destul de hotărîtor pentru *a prelua ștafeta*.

Cum se poate înțelege această corespondență și cum i se poate defini necesitatea ? Ea constă, în esență, în faptul că patrimoniul genetic, care evoluează în „derivă biologică", aparține *speciei*, în timp ce patrimoniul tehnic-cultural, care evoluează prin progresie cumulativă de-a lungul generațiilor de oameni, apar-

[10] *Ibidem*, p. 204.

ține nu speciei ca atare, ci comunității „naturale" a producătorilor, „turmei" zoologice umane, devenită treptat grup uman și care funcționează ca „unitate de subzistență", ca unitate *economică*. Modalitățile *istorice* de transmitere și de modificare a ceea ce este dobîndit nu pot deci prezenta caracterul uniform al evoluției biologice : ele implică o „diversificare", care imprimă fiecărei comunități o „personalitate de grup" originală.

Pe de altă parte și tocmai fiindcă achizițiilor istorice ale omenirii le este propriu că se transmit pe calea preceptului și a exemplului și nu prin reproducere sexuală, ceea ce a dobîndit un grup dat poate fi însușit nu numai de generațiile ulterioare ale acestui grup, ci și de alte grupuri cu care acesta a intrat în contact ; această posibilitate de *difuzare*, care constituie o modalitate specifică a evoluției tehnice și culturale, joacă în realitate un rol atît de important, încît istoria nu cunoaște nici o grupare omenească al cărei tezaur cultural să nu comporte împrumuturi de la alte grupări. Ar fi deci greșit să ne închipuim că diversitatea culturilor exprimă o izolare absolută a fiecărei grupări ; toate cercetările recente tind, dimpotrivă, să confirme întinderea și complexitatea, încă din cele mai vechi epoci, a rețelelor de aculturație și arată cît este de iluzorie ideea unei comunități trăind fără nici o legătură cu exteriorul [11]. Totuși, întinderea acestor rețele de schimburi este în mod necesar *limitată* ; de unde un spațiu uman neomogen, în care se formează, se reformează, se suprapun una celeilalte, se amestecă și se modifică încetul cu încetul „grupări de afinități culturale" (Leroi-Gourhan) mai mult sau mai puțin vaste, mai mult sau mai puțin fluide...

[11] Leroi-Gourhan, *op. cit.*, vol. I, p. 218. Din acest punct de vedere, mi se pare că se impune o rezervă față de unele formulări din *Ideologia germană* cu privire la „izolarea inițială". Dealtfel, cercetătorii preistoriei ne arată astăzi că neamul omenesc nu s-a răspîndit decît la o dată relativ recentă în unele părți ale globului (de exemplu pe continentul american) și că izolarea apare de multe ori ca *rezultat* al acestei extensiuni geografice a populării umane (vezi în această privință Grahame Clark, *La préhistoire de l'humanité*, Payot, 1962, p. 37).

Studierea preistoriei are o valoare deosebită, chiar pentru istorici, prin aceea că impune spiritului, cu forța unei evidențe depline, ideea că omul este o ființă naturală care produce în mod istoric propria sa umanitate. Aceasta înseamnă că istoria omenirii nu este un proces constituit de la bun început în toată specificitatea lui, ci, dimpotrivă, specificitatea istoricului este un rezultat al procesului istoric însuși, care trebuie definit ca un proces de *istorie naturală*. Astfel, cînd omenirea „iese" din natură, ea parvine la o calitate nouă, care rămîne multă vreme „dominată" de cea veche ; de aceea istoria este mai întîi preistorie. Și. tot așa, cînd preistoria începe să devină istorie (cînd evoluția socială „preia ștafeta" de la natură), istoria *societății* rămîne pentru multă vreme „preistorie a omenirii".

Tocmai aceasta ne permite, după părerea mea, să înțelegem cum existența „națiunilor" — disparități etnice-culturale — poate fi analizată, pe de o parte, de către cercetătorul preistoriei (într-o perspectivă *genetică*) ca semnul înmuguririi caracterului istoric și, pe de altă parte, de către cercetătorul istoriei (sub o formă *retrospectivă*) ca un „dat natural". Nu este vorba de a completa cele două perspective una prin alta : este vorba, dimpotrivă, de a desființa separația perspectivelor și a disciplinelor care le corespund, pentru a sesiza ceea ce stă la baza unității obiectului lor. Este deci vorba din nou, de a concepe devenirea istorică umană ca un proces de „istorie naturală", de a clarifica toate implicațiile acestei concepții, în sfîrșit de a o aplica la analiza concretă. Iar în acest scop ne poate fi utilă opera lui Marx.

Dezvoltările „locale" și istoria „mondială"

Să revenim deci la Marx. Voi cita mai întîi un text din *Ideologia germană*, care, pe de o parte, rezumă unele concluzii la care am ajuns pînă acum și, pe de altă parte, ne permite să întrevedem noi prelungiri ale lor ; acest text face parte dintr-un pasaj în care

Marx și Engels demonstrează că istoria societăților se întemeiază pe dezvoltarea forțelor de producție, care determină în fiecare epocă „forma" relațiilor sociale și modificările acestei forme ; apoi ei merg mai departe, scriind : „Deoarece această dezvoltare are loc în mod spontan, adică nu este subordonată unui plan de ansamblu conceput de indivizi liber asociați, ea emană de la diferite localități, triburi, națiuni, ramuri de muncă etc., fiecare dintre acestea dezvoltîndu-se la început independent de celelalte și intrînd numai treptat în legătură cu celelalte. Apoi, acest proces de dezvoltare se desfășoară cu foarte mare încetineală ; diferitele trepte și interese nu sînt niciodată în întregime învinse, ci numai subordonate interesului învingător și vegetează secole de-a rîndul alături de acesta" [12].

Regăsim aici, dar mai bine precizată în ceea ce-l privește conținutul și extinderea, noțiunea de dezvoltare *naturală :* ea se definește negativ prin contrariul său, adică prin noțiunea unei dezvoltări „planificate", a unei dezvoltări supuse controlului *conștient* al indivizilor „liber asociați". Astfel, istoria omenirii, pînă la triumful comunismului, este un proces „natural", iar calea i se deschide orbește ca unei cîrtițe ! Ceea ce înseamnă că ea nu este pe deplin „istorie a omenirii" : ea *devine* o astfel de istorie, și aceasta odată cu „maturizarea" forțelor de producție și a relațiilor sociale [13]. Întreaga primă parte a *Ideologiei germane* ilustrează și precizează această idee : nu se poate vorbi de o istorie a omenirii, arată Marx și Engels, decît din momentul în care dezvoltarea socială a creat „indivizi de factură *istorică universală*, empiric universali" (sublinierea aparține autorilor), adică din momentul cînd indivizii sînt constrînși să trăiască „pe plan *istoric mondial* în locul celui local" [14]. Dar

[12] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 74.

[13] K. Marx, *Scrisoare către Annenkov. 28 decembrie 1846*, în K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P. 1955. p. 19.

[14] *Ideologia germană*, p. 35.

istoria mondială *nu a existat întotdeauna* [15]; ea a fost „creată" cu adevărat de marea industrie modernă [16], adică de „forțele productive care s-au dezvoltat ca o totalitate" [17], și simultan de piața mondială, adică de „relațiile universale", a căror formare pe baza marii industrii a antrenat dispariția tuturor vechilor relații „naturale" [18]. Iar triumful *mondial* al comunismului va însemna desăvîrșirea procesului de universalizare a istoriei [19].

Astfel, a considera istoria trecută ca o istorie care ar fi fost de la început „universală", ca istoria unei omeniri care ar fi fost de la început integral „istorică", înseamnă a transporta în trecut „o abstracție scoasă din istoria ulterioară" [20], înseamnă a pune la originea procesului ceea ce nu este decît un rezultat și a reveni în felul acesta la vechile iluzii finaliste, înseamnă să ajungem a concepe necesitatea istorică ca intenția providențială a unei istorii care ar plana deasupra istoriei și care ar călăuzi din afară evoluția istorică reală, mimînd astfel în mod profetic acea „planificare conștientă" ale cărei condiții practice („libera asociere" a indivizilor, emanciparea lor de toate legăturile „naturale") sînt *produse* de mișcarea reală !

Ajunși în acest punct, aș face observația următoare : marxiștii au reproșat cu hotărîre și pe bună dreptate cercetătorilor „civilizațiilor" că au considerat istoria ca „o însumare a unor civilizații izolate ce se dezvoltă fiecare prin ea însăși" și că în felul acesta au rupt „unitatea procesului istoric mondial" [21]. Dar au definit oare întotdeauna corect greșeala astfel denun-

[15] K. Marx, *Introducere în critica economiei politice* : „Istoria universală nu a existat întotdeauna ; istoria ca istorie universală este un rezultat" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 684).

[16] *Ideologia germană*, p. 62.

[17] *Ibidem*, p. 69.

[18] *Ibidem*, p. 62.

[19] *Ibidem*, p. 46.

[20] *Ibidem*.

[21] Vezi intervenția lui E. Jukov la întîlnirea internațională de la Rayaumont, mai 1961 (*Quel avenir attend l'Homme* ? P.U.F., 1961, p. 21).

țată ? Dacă o examinăm în lumina celor arătate mai sus, reiese, după părerea mea, că este vorba nu atît de o „absurditate", cît de o „adăugire inutilă" ; dacă vedem aici numai o „absurditate", nu riscăm oare ca la rîndul nostru să considerăm unitatea procesului istoric *în mod speculativ* și să pierdem din vedere caracterul „natural" al acestui proces ?

Trebuie să admitem că istoricii marxiști au făcut nu o dată această eroare. Cum de a fost posibil așa ceva ? În fond, răspunsul este mereu același : ei nu și-au însușit bine marxismul, nu au știut să facă față necesităților dezvoltării lui. *Fiindcă erau marxiști*, ei au fost printre primii care au înțeles și au formulat necesitatea, azi admisă aproape de toată lumea, de a depăși „europocentrismul" istoriei tradiționale pentru a întemeia o știință istorică concret-universală în extinderea ei. Dar, *fiindcă erau prea puțin marxiști*, ei nu au depășit europocentrismul decît *universalizîndu-l*, extinzînd în același timp la scara „istoriei universale", ceea ce Marx spusese *„numai* pentru condițiile existente în Europa" [22], de unde „teoria celor cinci stadii", respingerea „excepționalismului asiatic" etc.

Rămășițele

Cele spuse pînă aici, rog să fiu iertat, constituie doar o simplă paranteză. Căci încă nu am terminat examinarea textului citat mai sus : în ultima frază, Marx și Engels abordează problema, pe care o consider esențială pentru discuția noastră, a ceea ce se numește rămășițe ; și ei o elucidează, după părerea mea, într-un fel decisiv, arătînd că ponderea rămășițelor este intim legată de realitatea îngrădirilor, aceste două trăsături aparținînd, și una și cealaltă, istoriei societăților omenești atîta timp cît ea rămîne o istorie „naturală". Să mă explic.

[22] Cf. *Forme premergătoare...*, p. 446. Marx folosește această formulă în legătură cu sclavagismul greco-roman, pe care îl deosebește clar de „sclavia generalizată din Orient".

Aş dori să mi se îngăduie totuşi mai întîi să fac o altă paranteză, pentru a spune sau, mai degrabă, a repeta că am fost (adică noi, marxiştii) mult prea puţin exigenţi în folosirea acestui concept de *rămăşiţă ;* se doreşte oare să se desemneze astfel, în mod universal şi în toate cazurile, „vestigiile reziduale" ale calităţii vechi care subzistă după ce s-a făcut trecerea la calitatea nouă ? Dar procesul istoric nu este atît de uniform pentru ca modalităţile acestei treceri şi *adîncimea* transformărilor pe care le implică să fie întotdeauna şi peste tot identice... Pentru a nu ascunde nimic, trebuie să spun că o oarecare concepţie abstractă şi unilaterală a evoluţiei în „salturi" succesive a făcut mult rău în această privinţă ; ea a făcut să se uite că gradul de desăvîrşire a distrugerii, a lichidării vechiului *nu este fixat o dată pentru întotdeauna* şi că, de la un „salt" la altul, el este în realitate foarte variabil. Există cazuri, după cum am văzut, în care calitatea veche *supravieţuieşte* pînă într-atît, încît continuă, cu preţul unei modificări de formă, să domine calitatea nouă ; ne putem da seama ce greşeală ar fi să se considere o astfel de „supravieţuire" ca o „rămăşiţă" neînsemnată.

În realitate, pentru Marx şi Engels supravieţuirile nu înseamnă „produse secundare" ale evoluţiei istorice, impurităţi care scapă legii acesteia, o zgură a ei ; ele înseamnă, dimpotrivă, limitele *naturale* ale acestei evoluţii, aşa cum se înscriu *în legea ei.*

Tot citirea *Ideologiei germane* va lumina această problemă capitală. Voi porni aici de la ideea, reluată mai tîrziu în *Manifest* şi în multe alte texte, că societatea burgheză a simplificat şi a adîncit antagonismele de clasă. În *Ideologia germană,* această idee apare sub o formă deosebit de interesantă : clasele nu au putut, la drept vorbind, să fie create, spun Marx şi Engels, decît de „relaţiile universale" care se dezvoltă pe baza marii industrii moderne ; în epocile mai vechi, cînd societatea era încă prizoniera relaţiilor „naturale", clasele nu erau decît nişte tagme

sau stări, iar şi mai înainte nişte caste [23], relaţiile de clasă fiind mult mai „încîlcite" decît în societatea burgheză modernă. De unde instalarea *fără precedent*, odată cu societatea modernă, a unei „clase universale", adică, în primul rînd, a unei clase ale cărei interese fundamentale sînt identice în toate ţările şi a cărei luptă depăşeşte în mod necesar cadrul local şi naţional, iar în al doilea rînd a unei clase ale cărei condiţii de existenţă sînt de asemenea natură, încît ea nu mai are nici un interes *particular* de promovat şi nu mai poate lupta decît pentru a se suprima pe sine ca clasă ; această „clasă universală", această clasă care reprezintă *deja* „expresia destrămării tuturor claselor", este proletariatul modern. Astfel noţiunea de clasă nu se realizează în toată puritatea ei decît în momentul cînd se răstoarnă ea însăşi ! Dar această contradicţie nu este o contradicţie „logică" ; ea aparţine realităţii şi nu face decît să exprime caracterul tranzitoriu (istoric sau mai degrabă *preistoric*) al societăţilor împărţite în clase.

Ceea ce ne interesează deocamdată în această analiză este universalitatea fără precedent a revoluţiei proletare însăşi, sub raportul atît al *extinderii* sale, cît şi al *adîncimii* transformărilor pe care le implică : prima revoluţie făcută efectiv în interesul majorităţii, ea este infinit mai radicală decît toate răsturnările sociale anterioare [24]. „Toate acţiunile anterioare de însuşire revoluţionară au avut un caracter limitat" [25] ; ele nu aveau alt rezultat decît de *a substitui* o clasă dominantă alteia şi de *a lărgi* baza dominaţiei de clasă [26], iar aceasta tocmai într-un mod care să perpetueze faptul dominaţiei, care corespundea unei necesităţi istorice de neînvins atîta timp cît forţele de

[23] *Ideologia germană*, în *op. cit.*, p. 78. Mai tîrziu, Marx va defini sistemul castelor ca produsul unei „dezvoltări negative" (*Forme premergătoare...*, p. 451).

[24] Vezi în această privinţă şi K. Marx, *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte* şi *Introducerea* lui F. Engels la K. Marx, *Luptele de clasă în Franţa (1848—1850)*.

[25] *Ideologia germană*, p. 69.

[26] *Ibidem*.

producție rămîneau *limitate*[27]. Prin aceasta, transformările sociale anterioare revoluției proletare reprezentau mai mult „remanieri" decît „revoluții" : ele „subordonau" intereselor particulare ale noii clase dominante interesele particulare ale celei vechi și sfîrșeau prin a le absorbi în sînul celor dintîi ; dar ele nu lichidau *niciodată* complet stadiile anterioare, astfel încît ceea ce rezistase efectelor lor distructive îngreuia (, greva") toată evoluția ulterioară[28] : în măsura în care noua orînduire socială „absorbea" vechea orînduire în loc s-o elimine, ea însăși nu reprezenta decît permanența (sub formă „convertită") a celei vechi.

Tocmai de aici provin „supraviețuirile", încetineala dezvoltării în ansamblul ei și inegalitatea acestei dezvoltări. A considera supraviețuirile ca niște impurități accidentale ar însemna să rămînem la empirism. Dar nici nu este de ajuns să se invoce pentru a explica faptul — dealtfel n-ar fi decît o altă prezentare a aceluiași fapt — și să se argumenteze că nici o formație socială nu este absolut „pură". Ceea ce trebuie să fie înțeles este, în primul rînd, că o formațiune socială va fi cu atît mai puțin pură cu cît va fi fost mai neputincioasă a face, cum spune *Internaționala* noastră, „să sfîrșim odată cu trecutul" pentru a *crea* baza adecvată propriei sale dezvoltări, iar în al doilea rînd că însăși această neputință exprimă în ultimă analiză caracterul „local" al forțelor de producție, *limitele* dezvoltării lor, caracterul „mărginit" al formelor de relații ce le corespund. De unde rolul prepon-

[27] *Ideologia germană*, p. 451—452 : „Dar la baza tuturor cuceririlor de libertate care au avut loc pînă acum au stat forțe productive limitate ; producția condiționată de aceste forțe productive, insuficientă pentru întreaga societate, făcea ca dezvoltarea să fie posibilă numai în așa fel încît unii își îndestulau nevoile pe socoteala celorlalți, și de aceea unii — minoritatea — au căpătat monopolul dezvoltării". Engels a reluat aceeași idee în *Anti-Dühring*.

[28] Marx și Engels precizează că această supraviețuire a intereselor exterioare se face simțită în special în domeniul statului și al dreptului (*Ideologia germană*, p. 74). Mi se pare însă că ar fi să le înțelegem greșit gîndul dacă am raporta întreaga analiză a supraviețuirilor la „decalajul" dintre baza economică și suprastructurile politice sau ideo-

derent al *tradiției* în fazele cele mai primitive ale evoluției istorice [29]: transformările sociale, și chiar cele mai decisive în ce privește consecințele lor ulterioare, se produc atunci „fără zgomot", „în mod natural" și aproape imperceptibil, prin metamorfoze lente; astfel că ele apar ca o perpetuare a ordinii vechi în chiar momentul cînd o neagă [30]. Pentru a caracteriza acest tip de evoluție, Marx folosea în mod semnificativ expresia „devenire tradițională" [31]; aceasta arată încă o dată cît de mare este greșeala de a prezenta „forța de inerție" a tradiției ca un „adversar personal al progresului" [32]; tradiția apare, dimpotrivă, ca o modalitate a dezvoltării însăși, ca expresia propriei sale limitări *interne*.

---

logice și la „autonomia relativă" care le este proprie în calitatea lor de suprastructuri. Pentru a relua un exemplu adeseori analizat de Marx: supraviețuirea dreptului roman mult după societatea antică este oare suficient explicată prin „autonomia relativă" a suprastructurilor juridice? În acest caz este limpede că permanența suprastructurii se leagă de menținerea și de dezvoltarea anumitor elemente fundamentale ale bazei însăși (proprietatea privată), adică de caracterul mărginit al transformărilor pe care baza le-a suferit în profunzime.

[29] K. Marx, *Capitalul*, vol. III, partea a II-a, p. 746.

[30] Vezi în această privință K. Marx citat de F. Engels în *Originea familiei...*, p. 37. Asupra transformării „treptate" a funcțiilor de interes comun în putere de stat, vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 174. Cu privire la dezvoltarea „naturală" a societății asiatice și felul în care obiceiurile societății primitive sînt atunci totodată perpetuate și convertite în contrariul lor, vezi Ferenc Tökei, *op. cit.* Chiar o răsturnare atît de „istorică" cum a fost „revoluția democratică" ateniană de la sfîrșitul secolului al VI-lea î.e.n. a luat *forma* unei „restaurații" (vezi asupra acestui punct G. Thomson, *Studies in ancient greek society*, vol. II, Londra, 1955, p. 223—227).

[31] *Forme premergătoare...*, p. 436. Diferitele forme de comunități agrare primitive, scrie Marx, sînt „mai mult sau mai puțin naturale" (*naturwüchsig*), deși în parte deja produse de o devenire istorică, însă de o devenire „tradițională" (*historisch gewordner, aber traditionell gewordner*).

[32] Am împrumutat această expresie dintr-un pasaj din *Sfînta familie*, unde Marx critică în mod foarte semnificativ o concepere abstractă și absolută a progresului: „Cu toate pretențiile de «progres», se observă mereu cazuri de *regres* și de *mișcări în cerc*. Departe de a presupune că în catego-

Am spus însă : încetineala și *inegalitatea* dezvoltării. Dar cum se înscrie oare inegalitatea (sau „disproporția", cum mai spunea Lenin) în legea unei dezvoltări istorice „naturale" și necontrolate, a unei dezvoltări „strîmte", al cărei punct de plecare este „local" ? Iată un alt aspect — capital — al problemei noastre și, poate, cel mai dificil. Am putea aborda problema în mod pur teoretic, străduindu-ne să demonstrăm că o dezvoltare limitată, „naturală" și necontrolată include în mod necesar în conceptul său rolul pe care-l au aici *întîmplările* [33]. Prefer totuși să aleg un punct de plecare mai puțin depărtat de analiza istorică concretă, mulțumindu-mă să cercetez mai întîi o serie de exemple și de cazuri.

Primul caz va fi acela al „regreselor" sau al „dispariților" provocate de distrugerea accidentală a forțelor de producție create într-o sferă „națională" dată. Nu pot proceda mai bine decît citînd încă un pasaj din *Ideologia germană* : „Numai de extinderea legăturilor depinde dacă forțele productive create într-o localitate, în special invențiile, rămîn sau nu pierdute pentru dezvoltarea ulterioară. Atîta timp cît legăturile se limitează la vecinătatea imediată, fiecare invenție trebuie să fie făcută din nou în fiecare localitate în parte ; sînt suficiente simple evenimente ac-

---

ria *«progres»* lipsește orice conținut, că este o categorie abstractă, critica absolută, dimpotrivă, dă dovadă de atîta profunzime, încît consideră *«progresul»* ca ceva absolut, pentru a putea să explice regresul prin existența unui *«adversar personal»* al progresului : *masa*" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 93).

[33] Se citează adesea expresia lui Engels despre necesitatea manifestată și completată de întîmplare. Dar există uneori tendința de a uita contextul care situează și limitează net sfera aplicației sale : „Oamenii își făuresc singuri istoria, dar *pînă acum* ei nu au făcut acest lucru călăuziți de o voință colectivă, după un plan colectiv... Străduințele lor se încrucișează, și tocmai de aceea *în toate societățile de felul acesta* domnește necesitatea, a cărei completare și formă de manifestare este întîmplarea" (F. Engels, *Scrisoare către Starkenburg, 25 ianuarie 1894*, în K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 361—363).

cidentale, ca năvăliri ale unor popoare barbare sau chiar războaie obișnuite, pentru ca o țară cu forțe productive și necesități dezvoltate să fie pusă în situația de a trebui să reia totul de la capăt. La începutul istoriei, fiecare invenție trebuia să fie făcută din nou în fiecare zi și în mod independent de fiecare localitate în parte... Abia cînd schimbul devine schimb mondial și se bazează pe marea industrie, cînd toate națiunile sînt atrase în lupta de concurență, abia atunci este asigurată păstrarea forțelor productive create"[34].

Iată, după părerea mea, o definiție destul de limpede a necesității care fundamentează existența acestor „accidente" : posibilitatea lor reală este înscrisă obiectiv în caracterul „mărginit" al forțelor de producție și al relațiilor sociale, în caracterul „local" al punctului lor de plecare și al dezvoltării lor. De unde vastul cimitir al „civilizațiilor dispărute" : „începuturile" sînt adesea sortite să fie *luate de la început*[35]...

Voi insista mai mult asupra celui de-al doilea caz, deși am mai vorbit despre acesta mai înainte : este cazul inegalității determinate de *influența* „mediului geografic" asupra dezvoltării forțelor de producție și prin aceasta asupra ansamblului dezvoltării sociale. Definită în acești termeni, în termeni „plehanovieni", această inegalitate pare mai întîi pur „externă", în sensul în care expresia este folosită de Louis

[34] *Ideologia germană*, p. 55—56.

[35] Ne putem de altfel întreba dacă epoca noastră a depășit cu adevărat aceste „începuturi". Paul Langevin spunea : „Istoria abia începe" ; aceste cuvinte *încep*, poate, să îmbătrînească pe nesimțite, dar încă nu sînt perimate. De aceea mi se pare că nu am trăda intenția lui Marx și Engels atribuind analizei lor o extindere mai mare decît cea pe care ei înșiși i-o dau aici : durata «forțelor productive create» nu va fi definitiv asigurată, o știm prea bine azi, decît atunci cînd indivizii liber asociați vor exercita asupra dezvoltării sociale un grad suficient de *control*, iar de la constituirea pieței mondiale pînă la realizarea acestei condiții este o cale mult mai lungă decît își închipuia Marx în 1846... Cu toate acestea, *posibilitatea* unui regres, a unei «distrugeri accidentale» nu este încă exclusă; această posibilitate apare deci în cele din urmă ca un dat propriu ansamblului «preistoriei» noastre.

Atlhusser[36], adică străină legii dezvoltării însăşi. Dar noi ştim că pentru a analiza această problemă în mod satisfăcător trebuie să depăşim punctul de vedere al unei „interacţiuni" a mediului natural cu istoria, adică trebuie să considerăm de la început „al treilea termen", care cuprinde şi conţine aceşti doi termeni[37]. De altfel, pe acest „al treilea termen" l-am mai definit; el este însăşi dezvoltarea istorică, dar înţeleasă ca un proces *natural*, care prelungeşte şi înlocuieşte istoria naturii.

Pentru a lămuri acest punct, voi porni de la o observaţie propusă de Hélène Antoniadis-Bibicou într-un articol asupra societăţii bizantine din evul mediu[38]: importanţa factorului geografic în formarea unui mod de producţie trebuie evaluat, scrie autoarea, într-un fel diferit după gradul de dezvoltare considerat; ea este „puternică" dacă este vorba de un mod precapitalist şi „slabă" dacă este vorba de un mod de producţie corespunzînd tehnicilor de producţie moderne. Mi se pare că această observaţie este cu totul în sensul analizelor lui Marx: forţele de producţie moderne presupun un grad atît de ridicat de dominaţie asupra naturii, încît contingenţele legate de diversitatea condiţiilor naturale devin relativ indiferente dezvoltării acelor forţe; nu tot aşa stau lucrurile cu stadiile mai puţin evoluate, în care *limitele* producţiei (ale apropierii naturii de către om) lasă în mod necesar un rol determinant particularităţilor me-

[36] Louis Althusser, *Pour Marx*, p. 218.

[37] Cf. Hegel, citat de V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 29, Bucureşti, Editura politică, 1965, p. 138. De altfel, aşa definea şi Plehanov această problemă (*Essais sur l'histoire du matérialisme*, ediţia franceză, p. 182); dar, aşa cum am arătat în prima parte a acestui studiu, la Plehanov depăşirea „punctului de vedere al acţiunii reciproce" are loc adesea doar pur verbal.

[38] Hélène Antoniadis-Bibicou, *Byzance et le mode de production asiatique*, în „La Pensée" nr. 129, octombrie 1966, p. 50. Vezi şi Pierre Boiteau, *Les droits sur la terre dans la société malgache précoloniale*, în „La Pensée", nr. 117, octombrie 1964, p. 68.

diului natural [39] : cu cît „forțele de producție create" sînt mai slabe, cu atît progresele lor sînt mai strict subordonate unui „mediu favorabil" definit de condiții naturale *relativ excepționale*.

Revoluția neolitică

Și în această privință preistoria ne va oferi o ilustrare izbitoare. Să luăm ca exemplu ceea ce s-a numit „revoluția neolitică", revoluție într-adevăr capitală, căci este vorba de trecerea, acum vreo zece mii de ani, de la o „economie de pradă", încă aproape animală (vînătoare, cules de fructe), la agricultură și la creșterea vitelor, adică la un stadiu în care *producția* corespunde, în sfîrșit, cu adevărat conceptului său, conceptului unei transformări conștiente a naturii prin munca omenească [40]. Dar tot André Leroi-Gourhan ne atrage atenția, în ultima sa carte, asupra erorii ce am face dacă ne-am reprezenta această „revoluție" ca o răsturnare ivită dintr-o dată [41] ; ea s-a petrecut, dimpotrivă, în mod foarte progresiv și aproape „imperceptibil", printr-o „alunecare sincro-

[39] Asupra rolului fluctuațiilor climatice (perioade glaciare și interglaciare) în cursul preistoriei, vezi Grahame Clark : „Efectele cumulative ale acestor mari fluctuații ale caracterelor mediului fizic — scrie Clark — au fost desigur cu atît mai puternice cu cît capitalul cultural disponibil în cursul timpurilor preistorice era jalnic de redus" (*op. cit.*, p. 20).

[40] Vedem cum se verifică și aici vorbele lui Lenin : „Cînd nou este abia născut, vechiul întotdeauna rămîne cîtva timp mai puternic decît el" (*Marea inițiativă*, în *Opere complete*, vol. 39, București, Editura politică, 1966, ed. a II-a, p. 20). Producția, ca activitate transformatoare a naturii, *începe* să înlocuiască adaptarea pasivă la natură începînd cu unealta ce mai primitivă ; dar ea rămîne multă vreme limitată la simpla apropiere animală, „prădătoare" a resurselor pe care natura le oferă oamenilor „de-a gata" ; și, într-un anumit sens, cum arăta Engels, ea va rămîne „jefuitoare" atît timp cît oamenii nu vor fi organizat în mod rațional relațiile lor cu natura cum și propriile lor relații sociale (vezi F. Engels, *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 341—343).

[41] Cf. Leroi-Gourhan, *Le Geste et la Parole*, vol. I, p. 122 și urm.

nică" de la vînătoare la creşterea vitelor şi de la culesul simplu la agricultură. De la exploatarea funcţională a unui teritoriu de vînătoare la „protocreştere", de la „protocreştere" la domesticire şi la creşterea propriu-zisă, *tranziţia* s-a făcut încet şi în mod cu totul spontan. Dar tocmai din cauza acestui caracter „spontan" ea nu s-a putut produce la început decît datorită anumitor condiţii (geografice şi biozoologice) „destul de particulare" [42], atît de particulare, încît, cu singura excepţie a rumegătorului lama din America, „creşterea animalelor în întregime constituie un bloc istoric coerent", format prin extinderea şi difuzarea principiului cîştigat într-un „focar iniţial" *unic*, Orientul Apropiat antic, unde era realizat „mediul favorabil" relativ excepţional care a permis tranziţiei să se efectueze „spontan".

Tot aşa s-au petrecut lucrurile cu ceea ce Jean-Jacques Rousseau numea „invenţia" agriculturii, adică cu trecerea de la recoltarea sezonieră a gramineelor sălbatice („protoagricultură") la producţia organizată a cerealelor : trecerea de la culesul simplu la agricultură s-a efectuat la început acolo unde, pentru a cultiva, oamenii nu aveau mai nimic de făcut decît să culeagă [43] ! Şi nu a fost o simplă întîmplare faptul că noua economie agricolă astfel constituită a cunoscut prima ei mare înflorire în văile aluviale (Egipt, Mesopotamia, valea Indului), unde fertilitatea mîlului

[42] Asupra acestei chestiuni, vezi şi Grahame Clark, op. cit., care insistă asupra rolului modificărilor climatice consecutive ultimei perioade glaciare : în Asia occidentală, uscăciunea şi ariditatea crescîndă au răsturnat echilibrul societăţilor anterioare şi le-au constrîns să găsească noi mijloace de subzistenţă ; astfel, în această regiune, comunităţile de vînători cele mai evoluate au fost împinse „să caute a stabili relaţii mai strînse cu anumite specii de animale şi de plante, pe o cale ce a dus în cele din urmă la domesticirea lor" (p. 87).

[43] Totuşi, au existat mai multe „focare originare" independente : cultivarea porumbului în Mexic, a orzului şi a grîului în Asia Mică, a orezului în Sud-Estul asiatic etc. Focarul cel mai vechi şi mai bine cunoscut este cel din Asia Mică, unde dezvoltarea agriculturii s-a produs paralel cu aceea a creşterii animalelor.

era așa de mare, încît recolta era produsă oarecum „de la sine" [44].

Așadar, acest progres decisiv către dominarea naturii este mai întîi subordonat posibilităților pe care natura le oferă de la sine, iar transformarea pe care o implică apare ca rezultatul unei *alterări* progresive a formei vechi ; tocmai aceasta indică *limitele* transformării, caracterul său *nedesăvîrșit*. De unde și faptul că mediul favorabil inițial noii achiziții o înțepenește, ca să zicem așa, în nedesăvîrșirea ei și devine deci nefavorabil elaborării sale ulterioare, care nu se va putea efectua decît dacă achiziția este *transferată în afara mediului său originar*.

Revoluția alfabetică

Un alt exemplu va ilustra această consecință : voi alege pe acela al „invenției" alfabetului, sau, mai bine zis, al „revoluției" alfabetice, cum zice Marcel Cohen [45], care precizează însă că nici aici nu este vorba de o răsturnare produsă dintr-o dată, ci de un proces vast și complex, în care trebuie să distingem o serie întreagă de etape și de tranziții succesive. Această revoluție mai seamănă cu cea pe care am studiat-o mai sus și prin faptul că ea nu s-a produs decît *o singură dată* în istorie, deși a dobîndit în cele din urmă o extindere aproape universală : *toate* alfabetele exis-

[44] Dar numai după ce s-a parvenit să se asigure controlul regimului apelor (K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 518—519). Arheologia confirmă azi că „stadiile preparatoare" ale marilor civilizații agricole din Orientul Apropiat s-au desfășurat *în afara* văilor aluviale, în regiunile muntoase ale Palestinei, ale Siriei și din nordul Irakului (tocmai în acele locuri, se aflau în stare sălbatică prototipurile orzului și grîului, ca și diferite specii de ovine sălbatice). „Numai cînd dezvoltarea socială a progresat în mod comparativ — scrie Grahame Clark — a devenit posibilă ocuparea solurilor aluviale, ceea ce a antrenat irigarea și importul masiv de materii prime esențiale" (*op. cit.*, p. 100).

[45] Marcel Cohen, *L'Écriture*, Editions sociales, 1953, p. 55.

tente derivă din alfabetul fenician [46]. Paradox semnificativ, ceea ce a devenit „regulă" s-a născut ca excepție.

Nu mă ocup aici decît de ultimul act sau, mai precis, de penultimul *și* de ultimul act al acestei revoluții : pentru a cuprinde mișcarea întreagă, ar trebui să mergem pînă la primele elemente fonografice apărute în sînul sistemelor ideografice egiptean și sumerian, apoi ar trebui să studiem prin ce joc de transferuri și de deplasări aceste fonograme „complementare" și marginale au putut dobîndi un rol destul de determinant pentru ca să poată apărea în bazinul oriental al Mediteranei scrieri *silabice* (scrierile cretane, scrierea cipriotă), dominate în întregime de principiul fonetic, deși acesta nu a fost aplicat „în toate implicațiile sale" și, în consecință, nici nu a fost degajat cu toată limpezimea [47].

Atunci intervine „invenția" feniciană, care marchează trecerea de la *silabar* la *alfabet*. Este important de observat că ea a fost favorizată de un „element natural" propriu domeniului lingvistic în sînul căruia s-a realizat : limbile semitice comportă, într-adevăr, radicale constituite în general din trei consoane, care formează suportul aparent al semnificației fiecărui cuvînt, timbrele vocalice avînd un rol redus, astfel încît, cînd era aplicat la transcrierea unei limbi semitice, principiul deja cîștigat al „silabo-fonografismului" procura foarte natural baza unui alfabet *consonantic*. În schimb însă, acest „mediu favorabil" *limita* transformarea pe care o făcea posibilă și o lăsa neterminată, deoarece această scriere, care impune cititorului grija de a ghici vocalele, nu era, în fond,

[46] Această filiație rămîne obscură în unele cazuri (scrierile din India veche) : totuși, ea pare foarte probabilă (Marcel Cohen, *op. cit.*, p. 64—65).

[47] La drept vorbind, condițiile în care au apărut primele „silabare" egeene au rămas pînă azi necunoscute, dar formarea lor nu se poate concepe independent de achizițiile anterioare. *Expansiunea* și folosirea *internațională* a scrierii sumeriene-acadiene, care utiliza larg silabo-fonogramele, au avut fără îndoială un rol important (vezi în această privință Georges Mounin, *Histoire de la linguistique*, P.U.F., 1967, p. 56).

altceva decît un „silabar" deosebit de comod. Astfel, în măsura în care era condiționată de un „mediu" particular, achiziția feniciană nu reprezenta decît penultimul act al unei revoluții a cărei desăvîrșire era condiționată de *transferul* acestei achiziții în afara mediului care o îngăduise : ultimul act al revoluției alfabetice a avut loc cînd grecii, care nu se puteau dispensa de a nota vocalele, găsiră în moștenirea feniciană o bază gata constituită pentru a forma propriul lor sistem de scriere.

Putem acum, dacă luăm din nou în considerare ansamblul acestei evoluții, să degajăm unele concluzii importante. Și mai întîi aceea care confirmă ceea ce spusesem mai înainte asupra aceleiași probleme : „condițiile naturale", în speță „mediul lingvistic", nu sînt deloc de neglijat și pot avea un rol *determinant* în evoluția tehnică și culturală, dar numai în interiorul unui „mediu istoric" dat și la un anumit grad determinat al dezvoltării. De exemplu, particularitățile lingvistice care au favorizat constituirea alfabetului consonantic fenician existau de asemenea în limba Egiptului antic, care aparținea și ea grupului hamitio-semitic ; și, totuși, scrierea egipteană nu a putut *elimina* niciodată sistemul ideografic : o folosire largă a unor fonograme „complementare" a dus la constituirea în interiorul *sistemului* a unui fel de alfabet format din semne monoconsonantice, însă acest „alfabet" [48], în loc să se dezvolte într-un sistem independent, a rămas „cufundat în sistemul ideografic" [49]. Aceasta înseamnă că particularitățile proprii limbilor semitice nu au putut juca un rol decisiv decît într-o etapă dată și în condiții particulare, care nu existau în Egiptul antic. Este deci imposibil să se acorde „condițiilor naturale" statutul unui determinism specific, „intervenind" în cursul evoluției istorice pentru a-i „prescrie" cutare dezvoltare particulară.

Iată o concluzie deocamdată cu totul negativă. Să ne continuăm cercetarea, studiind alt exemplu : cum

[48] Asupra caracterului impropriu al acestei denumiri, vezi G. Mounin, op. cit., p. 43—44.

[49] Marcel Cohen, op. cit., p. 35.

se poate explica un „fapt de civilizație" atît de remarcabil în sine, ca și prin toate consecințele în domeniul artei, al gîndirii etc.[50], ca permanența pînă în zilele noastre în China a unui sistem de scriere nealfabetică, încă plin de vitalitate ? Toți autorii recunosc aici o determinare naturală a „mediului lingvistic" chinez : chiar din epoca în care s-a născut scrierea chineză, cuvintele acestei limbi erau formate dintr-o singură silabă, omofoniile fiind evitate datorită deosebirilor marcate prin urcarea sau prin modulațiile vocii. Această structură monosilabică a permis constituirea unui sistem de scriere foarte original, „în același timp cu totul ideografic, căci fiecare caracter este un semn-cuvînt și cu totul fonografic. Fonografismul este de tipul silabic, fiecare caracter fiind un semn-silabă sau o „silabă-fonogramă" [51]. Astfel aspectele ideografic și fonografic ale scrierii chineze sînt în același timp și complementare, și străine unul celuilalt ; de aici discordanța extremă dintre citire și scriere, dintre limba scrisă și limba vorbită. Și tot de aici posibilitatea de a folosi, fără să se cunoască limba vorbită, limba chineză scrisă ca limbă cultă : ceea ce explică în parte extinderea scrierii chineze și a culturii pe care o vehicula în Coreea, în Japonia și în Vietnam, ca și unitatea culturală a întinsei lumi chineze însăși. De aici, în sfîrșit, extraordinara coerență și stabilitate a sistemului : de la început a fost obținut un anumit fel de perfecțiune, care, prin aceasta chiar, nu a putut fi depășită.

Iată-ne deci în prezența unui caz particular, unde cauzalitatea care ar putea fi pusă pe seama caracterelor *naturale* ale limbii se manifestă în mod atît de izbitor, încît am putea fi ispitiți să vedem în ea o explicație cu totul suficientă ; dar oare este ea într-adevăr astfel ? Presupunînd că este, ar trebui să presupunem și că absența în sistemele ideografice egiptean sau sumerian a „avantajelor naturale" de care beneficia sistemul chinez ar fi fost de ajuns pentru a antrena descompunerea acestor sisteme și dispa-

[50] Cf. Leroi—Gourhan, op. cit., vol. 1, p. 282—289.

[51] Marcel Cohen, op. cit., p. 26.

riția lor. Dar lucrurile nu s-au petrecut așa. Să luăm sistemul egiptean : el a dovedit, în definitiv, o capacitate de durată care s-ar putea compara cu cea a sistemului chinez, deoarece a subzistat din al patrulea mileniu pînă în secolul al V-lea al erei noastre, tradiția sa nefiind în cele din urmă distrusă decît de „furtuna istorică" de după prăbușirea Imperiului roman. Incoerențele și limitele sistemului, care s-au ivit foarte devreme, nu au constituit de fel un obstacol decisiv supraviețuirii sale : după cum am văzut, el para aceste inconveniente „secretînd" sisteme fonografice secundare, care remediau neputințele ideografiei fără a-i distruge principiul. Această extremă și laborioasă complexitate ne apare ca neviabilă ! Și, totuși, în acest fel și-a asigurat sistemul permanența.

Va trebui deci să împingem mai departe cercetarea. Un ajutor prețios ne va aduce și în această privință cărticica lui Marcel Cohen *L'Écriture*, pe care am folosit-o pînă aci atît de mult pentru capitolul de față. Cînd abordează examinarea sistemului de scriere chinez, Marcel Cohen scrie următoarele : „Orice sistem de scriere ce se dezvoltă spontan și nu se impune din afară este mai mult sau mai puțin modelat după caracterul limbii pentru care se formează" (p. 25).

Așadar, faptul că scrierea chineză se adaptează perfect caracterului limbii pe care o transcrie este el însuși condiționat de un element *istoric* propriu-zis : această scriere s-a născut și s-a dezvoltat „pe loc" și nici o ruptură istorică nu a putut face să fie suspectat caracterul *autohton* (cum a fost cazul, de pildă, cu scrierea sumeriană) al dezvoltării sale. Și nu trebuie oare să căutăm tot în acest caracter „autohton" explicația longevității sistemului egiptean ? [52] Invers, totul ne arată îndestul că formarea unui sistem atît de evoluat, atît de puțin primitiv și atît de puțin „natural" ca scrierea alfabetică este de neconceput în cadrul unei dezvoltări „pe loc" : nașterea alfabetului presupune, după cum am văzut, un „progres prin transfer" sau mai degrabă printr-o serie de transferuri, de

[52] Cf. Marcel Cohen, *op. cit.*, p. 29.

deplasări și de rupturi [53], care nu s-au putut produce decît într-un „mediu istoric" determinat, caracterizat printr-o rețea *excepțional* de complexă, densă și dinamică de relații și de interferențe între „medii lingvistice" *diferite,* între unități „etnice-culturale" numeroase și *diferite.*

Progres tehnic și „circulație culturală"

Nădăjduiesc a fi ajuns destul de departe în această analiză pentru a putea enunța acum două idei, în parte noi, în parte implicate în tot ce am spus pînă acum. Mai întîi acest paradox, care răstoarnă termenii înșiși ai problemei puse de noi : ceea ce necesită o explicație *istorică* particulară nu este atît ceea ce ia astăzi forma vizibilă a unei „excepții" (permanența scrierii chineze), cît mai degrabă procesul unic în istorie (crearea scrierii alfabetice) care a dat naștere însăși „regulii" ; ceea ce necesită o explicație nu este atît *persistența* unui sistem de scriere „natural", cît *smulgerea* din această formă naturală, ruperea de ea. Cu alte cuvinte, nu putem decît recuza, odată mai mult, acest gen de repartiție care atribuie „particularităților" rolul de a explica *obstacolele* din calea evoluției istorice, în timp ce „legile fundamentale" ar defini necesitatea acestei evoluții ; a trasa această linie de despărțire între general și particular înseamnă a raționa ca și cum progresul ar fi întotdeauna de la sine înțeles ! Cînd, de fapt, un progres ca scrierea alfabetică nu s-a putut efectua altfel decît în condiții istorice „excepționale", iar dacă are totuși un caracter universal, acest caracter îi aparține ca unui *rezultat* al procesului istoric, însă nu aparține de fel procesului care l-a generat. De altfel, invers, particularitatea, „contingența" acestui proces nu contrazice în nici un

[53] Cf. H. Pedersen : „În general, se pare că marile simplificări în metodele de scriere se produc în cursul transferului lor de la un popor la altul" (citat de G. Mounin op. cit., p. 80).

fel universalitatea rezultatului său, adică *necesitatea* producerii sale istorice.

Să mai reținem și acest factor : *diversitatea.* Asupra acestui punct, mi se pare că analiza mea va putea fi lămurită de un pasaj din *Capitalul* în care Marx se ocupă tocmai de influența condițiilor naturale asupra dezvoltării sociale : Marx constată mai întîi că „productivitatea muncii depinde de condițiile naturale în care se desfășoară munca", de exemplu, pentru agricultură, de fertilitatea solului ; dar el adaugă de îndată următoarele :

„De aici însă nu rezultă nicidecum că solul cel mai fertil constituie terenul cel mai propice pentru dezvoltarea modului de producție capitalist. Acest mod de producție presupune dominația omului asupra naturii. O natură prea darnică „îl îndrumează pe om așa cum mama își îndrumează copilul". Ea face ca dezvoltarea lui să nu fie o necesitate naturală. Nu clima tropicală cu vegetația ei luxuriantă, ci zona temperată este patria capitalului. Nu fertilitatea absolută a solului, ci diferențierea lui, diversitatea produselor lui naturale constituie baza naturală a diviziunii sociale a muncii și îl stimulează pe om, prin varietatea condițiilor naturale în care trăiește, să-și sporească trebuințele, capacitățile, mijloacele și metodele de muncă" [54].

Plehanov citează bucuros acest text cînd vorbește de mediul geografic și de rolul acestuia. Totuși nu prea văd că trage de aici concluziile ce ar trebui, ca, de pildă, că nu există un mediu „absolut" favorabil, un mediu care să fie favorabil *în sine :* un mediu natural dat nu este favorabil decît *în mod tranzitoriu* și în condiții *istorice* determinate ; dincolo de limitele „tranziției" particulare pe care o favorizează, același mediu poate deveni o piedică. De aici alt paradox, pe care vechii greci îl observaseră: dacă grecii sînt mai civilizați decît popoarele „barbare", aceasta se datora, spuneau ei, faptului că necesitatea cere virtute,

[54] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 518.

iar Grecia a avut întotdeauna „sărăcia drept soră de lapte" [55]. În fapt, cetățile grecești nu au dispus niciodată de un surplus agricol comparabil aceluia al faraonilor egipteni, iar extraordinara incursiune ce au efectuat în istorie nu este independentă de această condiție naturală, care, în aparență, numai favorabilă nu era...

Singurul caracter al mediului natural care ar putea fi definit *în general* ca favorabil dezvoltării este diversitatea condițiilor, caracterul lor „multiform" și schimbător, incitarea la progres pe care o reprezintă această diversitate. Se întîmplă însă că acest caracter nu este o calitate „în sine" : mediul geografic nu procură aici nimic mai mult decît „baza naturală" a unei mobilități care în ea însăși nu se datorează atît geografiei, cît istoriei, „mediului istoric", din moment ce ea este mai ales în funcție de caracterul *autohton* sau nu al dezvoltării într-o sferă națională dată.

Aici se va putea pune în evidență rolul istoric a ceea ce am numit „progresele prin transfer" : este, într-adevăr, limpede în acest caz că natura nu oferă „diversitatea" decît în măsura în care aceasta este *produsă* de dezvoltarea istorică, dezvoltare care ia *forma* unei „deplasări". Dar această formă de dezvoltare nu este oare o consecință necesară a caracterului „strîmt" și limitat al fazelor celor mai primitive ale evoluției sociale ? Mai exact, nu este ea oare o manifestare necesară a procesului care rupe acest aspect strîmt și îl depășește, adică a *trecerii* progresive de la o evoluție „naturală", limitată la cadrul vieții locale, la o *istorie* cu adevărat „mondială" ?

Dacă astfel stau lucrurile, nu va fi de ajuns să se arate, studiind „progresele prin transfer", în ce mod transferul favorizează progresul ; transferul va trebui înțeles ca un moment particular, însă necesar al progresului însuși. Ceea ce presupune, desigur, să renunțăm, cum o cerea Marx, să concepem „noțiunea de progres" în „abstracția obișnuită" [56] : dacă se con-

[55] Herodot, VII, 102.

[56] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 683.

cepe progresul ca o lege abstractă, universală și uniformă în producerea efectelor sale, se va avea tendința de a neglija sau chiar de a nega rolul și chiar realitatea fenomenelor de „aculturare", de împrumuturi și de difuzare ; tocmai acest lucru se observă la reprezentanții evoluționismului istoric din secolul al XIX-lea, inclusiv ai marxismului vulgar [57].

O eroare alimentează adesea eroarea inversă, prin aceea că îi procură aparențe de justificare : curentele antievoluționiste de la începutul acestui secol (școala „istorică-culturală" austriacă, antropologia culturală anglo-saxonă) au acordat tot acestor fenomene o prioritate metodologică absolută și le-au folosit pentru a respinge orice „teorie a evoluției" în istorie [58]. Tot aceeași mi se pare a fi perspectiva care prevalează la istoricii noștri moderni ai „civilizațiilor" : foarte atenți la ceea ce numesc ei „întîlnirile dintre civilizații", ei au tendința de a pune în evidență relații pur *externe* între acele entități statice, adevărate subiecte ale istoriei, care sînt pentru ei civilizațiile. Astfel că aceste relații par a nu atinge decît în mod accidental ființa imuabilă a fiecărei civilizații, universul solipsist al fiecărei „culturi" : formele constituite sînt astfel dotate cu o independență absolută față de mișcarea care le constituie sau care le desființează, în timp ce mișcarea însăși, în măsura în care i se mai recunoaște o realitate, apare fie ca rezultatul unui joc cu totul contingent al unor „întîmplări istorice" (Lévi-Strauss), fie ca produsul unei alegeri pur subiective, al unei „alegeri de civilizație" (Braudel).

O abordare marxistă a acestor probleme se va prezenta, evident, cu totul altfel. Nu că ar fi cazul să se nege rolul relațiilor „externe", ci să se definească ceea ce în natura mișcării interne fundamentează necesitatea acestui rol. Este deci vorba de a se așeza din nou aceste fenomene de difuzare, de împrumu-

[57] De exemplu, în lucrările, dealtfel atît de remarcabile, ale lui L. H. Morgan (vezi în această privință Irmgard Sellnow, *Grundprinzipien einer Periodisierung der Urgeschichte*, Berlin, 1961, p. 41—52).

[58] Pentru o critică marxistă a acestor curente, vezi I. Sellnow, op. cit., p. 57—67.

turi, de transfer și de „reluare" în perspectiva generală a evoluției istorice ; mai precis, după cum spuneam, de a le concepe ca modalități specifice ale acestei evoluții. Ceea ce presupune că ne ferim de a face mai „dură", cum prea adesea se face azi, diferența dintre relațiile externe și cele interne [59].

Toate acestea vor părea, fără îndoială, cam prea abstracte și programatice, de aceea voi da aici o ilustrare pozitivă ; ea se găsește în studiul remarcabil pe care istoricul marxist Emilio Sereni l-a consacrat recent procesului istoric al domesticirii calului, al elaborării tehnicilor înhămării calului și al dezvoltării călăriei [60]. Pe baza unei documentări arheologice, literare și lingvistice considerabile, Sereni demonstrează că acest proces nu s-a desfășurat, cum s-a crezut adesea, în interiorul unei singure civilizații (de exemplu ceea ce s-a numit „civilizația stepelor") sau al unui singur grup etnic (de exemplu popoarele indo-europene) ; tehnicile folosirii militare și productive a calului nu au fost elaborate în mediu închis de popoarele nomade ale Eurasiei. În realitate ar trebui să se spună mai degrabă contrarul : această formă foarte evoluată (și relativ tîrzie) de specializare economică în creșterea animalelor la nomazi, care caracterizează „civilizația stepelor", nu s-a putut dezvolta decît printr-un proces de „diferențiere externă" [61], care avea drept condiție istorică prealabilă

[59] Vezi Lucien Sève, *Méthode structurale et méthode dialectique*, în „La Pensée" nr. 135, octombrie 1967, p. 92.

[60] Emilio Sereni, *La circolazione etnica e culturale nella steppa eurasiatica. Le techniche e la nomenclatura del cavallo*, în „Studi storici" nr. 3, 1967.

[61] Acesta este termenul folosit de Sereni în lucrarea sa asupra comunităților ligure ; el notează acolo următoarele, care merită reflecție : în epocile istorice vechi în care contradicțiile sociale *interne* (antagonisme de clasă) sînt încă slab dezvoltate, procesele de diferențiere *externă* (de la trib la trib, de la popor la popor) „capătă în mod necesar un relief particular și devin un moment decisiv al dialecticii istorice" (*Comunità rurali nell'Italia antica*, Roma, 1955, p. 147). Unele indicații ale lui Marx ar putea corobora și ilustra acest punct, de exemplu cînd arată că diviziunea

o elaborare *relativ* avansată a tehnicilor de folosire a calului. Şi Sereni pune în evidenţă rolul jucat, în lentul proces al acestei elaborări, de relaţiile şi de schimburile constante, inclusiv sub forma conflictelor războinice, dintre vechile societăţi agricole din Orientul Apropiat (Mesopotamia, valea Indului) şi seminţiile barbare din vecinătate. În mod mai general, el arată că acest proces este inseparabil din punct de vedere istoric de fenomenele de „circulaţie etnică şi culturală", extraordinar de complexe şi dense, care s-au produs pe imense spaţii ale Asiei centrale şi sud-occidentale în cursul ultimelor patru milenii dinaintea erei noastre.

Iată deci un studiu exemplar, exemplar prin aceeea că ne ajută să înţelegem cum se face că faptele de acculturaţie, de difuzare, de „circulaţie culturală", care ascund atît de uşor necesitatea internă a unui proces istoric, pot fi interpretate în acelaşi timp ca fiind condiţii şi ca fiind forme de manifestare necesare ale acelui proces.

---

muncii şi schimbul de mărfuri, înainte de a pătrunde în interiorul comunităţilor, s-au dezvoltat mai întîi între comunităţi (*Capitalul*, vol. I, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 362). Marx mai notase, dealtfel, relaţiile de *complementaritate*, care se stabiliseră, în istoria Asiei vechi, între dezvoltarea comunităţilor sedentare de agricultori şi aceea a comunităţilor de triburi nomade (*Scrisoarea lui Marx către Engels, 2 iunie 1853*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 28, Bucureşti, Editura politică, 1967, p. 224). El caracteriza într-un fel analog relaţiile din epocile vechi dintre popoarele care făceau comerţ, superb dezvoltate" (fenicieni cartaginezi etc.), şi popoarele barbare, trăind într-o economie naturală, pe barbaria cărora se sprijinea dezvoltarea celor dintîi şi pe care, la rîndul lor, ele le întreţineau în această barbarie (*Capitalul*, vol. I, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 23, Bucureşti, Editura politică, 1966, p. 362). Toate cercetările istorice recente confirmă această interdependenţă dintre dezvoltarea civilizaţiilor vechi şi aceea a popoarelor „barbare" (vezi în această privinţă interesantul articol al lui O. Lattimore, *Civilizaţia, mamă a barbariei?* în „Annales E.S.C.", ianuarie-februarie 1962).

Cele de mai sus ne readuc la problema fundamentală a necesității dezvoltării istorice. Însă această problemă este atît de dificilă, încît înainte de a o aborda din nou voi relua sub alt unghi rezultatele analizei mele. Am văzut că dezvoltarea „forțelor de producție dobîndite" se sprijină pe *continuitatea istorică* creată de transmiterea de la o generație la alta a moștenirii tehnice și culturale dobîndite anterior. Însă această continuitate, tocmai pentru că este istorică (și cel puțin în măsura în care istoria nu este încă supusă unui control conștient), poate fi *întreruptă* ; aceasta explică regresiunile pe care le antrenează distrugerea „fortuită" a tehnicilor dobîndite într-o sferă națională dată. Pe de altă parte, caracterul istoric al acestor achiziții și modalități specifice ale transmiterii lor includ posibilitatea transferării lor în afară de mediul lor originar și, prin aceasta chiar, posibilitatea unei *rupturi* cu condițiile locale particulare care le înțepeneau în autohtonia lor ; de aici faptul că „transplantarea unei tehnici din regiunea ei de origine într-o altă regiune este ea însăși un factor de progres și de invenție" [62]. Astfel rolul *discontinuităților* istorice pare a fi contradictoriu. Dar ce este această contradicție dacă nu chiar aceea care face din „preistoria umană" un proces de *istorie a naturii* ? Totul se petrece ca și cînd omenirea, pentru a progresa, a trebuit în același timp să păstreze ceea ce a dobîndit în cursul istoriei sale trecute și să se elibereze de această povară, să păstreze achizițiile dezvoltării sale *istorice* anterioare sub pedeapsa de a „porni din nou de la zero", să rupă cu tot ce în această dezvoltare era *natură* și exprima limitele acestela.

Istoria este șireată, spunea Marx ; desigur că așa trebuia să fie pentru a inventa mereu „soluția" acestei probleme ! Iată un exemplu de șiretenie : o *regresiune* locală poate apărea pînă la urmă ca un „noroc istoric" în măsura în care face posibilă o *progresare*

[62] André Haudricourt, *L'origine des techniques*, în „Courrier rationaliste" nr. 2, an. 12, februarie 1965, p. 35.

ulterioară ce se va efectua pe baza unei *noi* apropieri a moștenirii încet acumulate și păstrate într-o sferă învecinată. În acest caz, „norocul istoric" este acela al unei reînceperi infinit mai libere și mai rapide decît „începutul". Spre a ilustra acest punct să ne referim încă o dată la istoria scrierii : dacă vechii greci au fost primul popor din lume care a elaborat, pe baza sistemului fenician, o scriere alfabetică completă, nu se datora oare aceasta răsturnărilor istorice care au distrus definitiv, la începutul epocii fierului, scrierea cretană-miceniană ? Regresul care a urmat invaziilor doriene a fost atît de mare, încît a dus la dispariția oricărei folosiri a scrierii în Grecia, și aceasta timp de mai multe secole ; însă acest regres, prin faptul că i-a constrîns pe greci să redescopere scrierea (sau mai degrabă s-o împrumute din nou), „a curățit terenul" pentru un progres ulterior, care nu numai că i-a anulat efectul, dar a mers mult mai departe. Vedem astfel cît este de adevărat că istoria, cum spune tot Marx, progresează prin „latura rea" [63].

Dar ce este oare necesar în acest progres, în acest mers paradoxal și în această inegalitate a progresului ? Trebuie pornit, după părerea mea, de la ideea clasică după care dezvoltarea forțelor de producție este un proces care conține în el însuși necesitatea sa, deoarece exprimă *mișcarea* contradicției care, în activitatea de producție, opune pe oameni naturii. Trebuie să ne întrebăm pe urmă : pentru ce această mișcare, în manifestările sale istorice concrete, seamănă atît de puțin cu progresul continuu, „irezistibil" și uniform, a cărui iluzie a fost uneori alimentată de un marxism vulgarizat ?

Putem propune cel puțin un element al răspunsului și care este, cred, decisiv : contradicția definită mai sus, pe care „mișcarea" ei o rezolvă și o reproduce mereu, este, desigur, prezentă în germene, începînd cu prima unealtă, cu primul act de producție ; dar ea însăși nu se dezvoltă decît în măsura în care *pro-*

[63] K. Marx, *Mizeria filozofiei*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 4, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 131.

ducția se deosebește de simpla apropiere „animală" a naturii, cu alte cuvinte în măsura în care omul, „ființă naturală", *devine* o „ființă naturală umană". Dar, după cum am văzut, această condiție a dezvoltării nu este dată de la început : ea este, dimpotrivă, produsul dezvoltării însăși. De unde un aparent cerc vicios, care în fapt, după îndelungi rămîneri pe loc, este mereu *rupt* la un anumit moment sau într-un anumit loc, pentru a se reface în urmă între limite mai puțin strîmte : necesitatea dezvoltării este tocmai necesitatea acestei rupturi „paradoxale", care face că istoria omenirii depășește și trece mereu peste propriile sale limite *naturale*. Cu alte cuvinte, ea nu le desființează dintr-o dată, imediat ce începe să fie istorie ; această ruptură trebuie înțeleasă nu ca un act unic, ci ca o serie de rupturi a căror succesiune formează o *mișcare*. Aceasta mai înseamnă și că fiecare ruptură a „limitei" este ea însăși limitată atît în profunzimea, cît și în extinderea ei. De unde îngustimea „frontului de înaintare" al progresului : s-a constatat oare vreodată ca el să se fi efectuat „pe toată linia" ? De aceea un progres „local" apare atît de des ca un „noroc istoric", datorită unei conjuncturi *particulare*. Condițiile care definesc această conjunctură constituie ceea ce Marx numește „condițiile istorice" [64]. Ele nu pot în nici un fel să fie *deduse* din necesitatea care guvernează ansamblul procesului din moment ce ele reprezintă condițiile *deja date*, deși „mereu modificate", ale existenței procesului însuși. În această măsură este contingentă „localizarea istorică" a fiecărui *punct de ruptură*. Dar aceasta nu înseamnă deloc că trebuie renunțat la analizarea științifică a acelui *modus operandi* al rupturii, adică a „soluțiilor" istorice particulare, care îi exprimă necesitatea, și al căror caracter particular este fundat în mod universal în natura procesului, în chiar conținutul său.

[64] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 671.

III

Am considerat pînă acum mai ales dezvoltarea *forțelor de producție*. Și am făcut aceasta nu fără grija de a insista asupra ideii cu totul clasice, contestată de unii [1] în prezent, că această dezvoltare formează „baza" întregii dezvoltări sociale [2] ; dacă nesocotim acest punct, nu înseamnă că în cele din urmă nu vom putea înțelege istoria societății în „autodezvoltarea" ei și necesitatea ei *internă* ? Dar nu pot merge mai departe fără a rupe firul acestei expuneri spre a-l relua apoi din nou pentru a reveni la examinarea transformării *relațiilor sociale* [3] : cum se manifestă la acest nivel „legea dezvoltării inegale", proprie oricărui proces al istoriei naturale ? De fapt am mai abordat această problemă mai sus, cînd am examinat noțiunea supraviețuirilor, și am observat că gradul de „lichidare" a supraviețuirilor nu este întotdeauna și *pretutindeni* același. Să reluăm deci problema din acel punct.

Dezvoltarea socială și relațiile internaționale

Și aici voi porni de la ceea ce va părea la început a nu fi decît un „caz particular" ; și, o dată mai mult, tot de la Marx, întotdeauna foarte atent la ce este particular în istorie ; îi voi împrumuta analiza. În ul-

---

[1] Vezi în special E. Balibar, *Cu privire la conceptele fundamentale ale materialismului istoric*, în *Lire le Capital*, vol. 2, Maspero, 1965.

[2] *Scrisoarea lui Marx către Annenkov. 28 decembrie 1846* (în original această scrisoare este scrisă în limba franceză), în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 27, București, Editura politică, 1966, p. 428.

[3] Făcînd o deosebire între aceste două etape în expunerea mea, precizez că, după mine, este imposibil de *a separa*, cum dorește Balibar (*op. cit.*, p. 275), producerea de obiecte materiale și producerea relațiilor sociale ; asta înseamnă că analizele ce vor urma sînt strîns legate în concepția mea de tot ce am arătat pînă aici. Pentru discutarea punctului de vedere al lui Balibar, pe care nu o pot face aici, mă voi

tima parte (neterminată) a *Introducerii la critica economiei politice*, Marx notase, fără a le dezvolta [4], o serie de puncte „ce nu trebuiau uitate" : se află acolo indicații foarte prețioase pentru teoria marxistă a istoriei și am citat pînă acum mai multe din acestea. Iată încă una : *„Fenomene secundare și terțiare*, în general relații de producție derivate, transferate, nu originare. Rolul pe care îl au aici relațiile internaționale" [5].

După „influența mediului geografic", iată deci că întîlnim al doilea dintre *factorii* pe care Plehanov îi considera „din punctul de vedere al acțiunii reciproce" : *relațiile internaționale* [6]. Dar punctul de vedere al lui Marx este oare acela al lui Plehanov ? Am răspuns deja negativ în ce privește mediul geografic ; îmi rămîne să arăt că acest răspuns este valabil și în problema „relațiilor internaționale". Tocmai aici este interesant pasajul citat din *Introducere... :* Marx nu se mărginește să constate „intrarea în joc" a relațiilor internaționale, să recunoască acestui „factor" un *rol ;* el lasă să se întrevadă ce anume fundamentează necesitatea acestui rol în *dezvoltarea* istorică. Noțiunea de *transfer* pe care o regăsim în acest text este semnificativă tocmai prin aceea că, în loc să impună ca punct de plecare al analizei o relație *externă* între mai mulți factori „afirmați ca atare", Marx indică drumul unei explicații capabile *să subordoneze* aparențele de exterioritate logicii interne a dezvoltării nu pentru a le contopi cu ea, ci pentru a le reconstrui pornind de la ea.

Toate acestea necesită cîteva lămuriri : despre ce fenomene voia să vorbească Marx și care este legea după care se produc ele ? El însuși ne propune, în

---

mulțumi să trimit la interesanta intervenție a lui Henri Jourdain la sesiunea din Argenteuil a Comitetului Central al Partidului Comunist Francez (în „Cahiers du Communisme", mai-iunie 1966, în special p. 74—75).

[4] Cu excepția paginii celebre consacrate artei grecești în relațiile sale cu mitologia.

[5] K. Marx, Contribuții..., ediția citată, p. 253 (subl. lui Marx).

[6] Plehanov, *Essais sur l'histoire du matérialisme*, p. 180—183.

mai multe pasaje din opera sa, analizarea și ilustrarea lor. Cazul cel mai clasic este acela al Americii de Nord, pe care Marx și Engels îl studiază încă în *Ideologia germană :* dezvoltarea capitalistă a Americii de Nord, observă ei, a fost deosebit de favorizată de absența unui trecut feudal, care, în Europa occidentală „greva" aceeași dezvoltare. *Transferul* pe un teren nou, practic virgin, al „formei de relații" care se dezvoltase în Europa a rupt această formă de condițiile naturale prealabile ale istoriei și preistoriei sale europene, eliberînd-o astfel de supraviețuirile formelor anterioare, de unde o dezvoltare ulterioară mult mai rapidă și mai liberă [7].

Acest caz „excepțional" nu comportă oare ceva tipic ? Toate coloniile întemeiate prin populare s-au dezvoltat în condiții analoge, care au imprimat evoluției lor sociale o vigoare deosebită : Marx și Engels se referă, de pildă, pentru istoria antică la cazul Cartaginei și al coloniilor grecești [8]. Pentru istoria modernă se mai poate cita cazul, studiat de Lenin într-un mod atît de bogat și de profund [9], al „fondului de colonizare" situat la *periferia* de est și de sud a vechii Rusii ; aceste regiuni nu cunoscuseră de fel sau prea puțin iobăgia feudală, astfel încît capitalismul agrar a putut la sfîrșitul secolului al XIX-lea să se dezvolte acolo mai repede și mai viguros decît

[7] Vezi, *Ideologia germană*, în *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1968, ed. a II-a, p. 74. Această „absență de trecut" se manifestă cu un relief cu totul deosebit în domeniul suprastructurilor, în special prin faptul că Statele Unite au fost guvernate în tot cursul istoriei lor numai de burghezie și în forme de stat pur burgheze (cf. F. Engels, *Introducere* la ediția engleză a lucrării *Dezvoltarea socialismului de la utopie la știință*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 22, p. 299. În ce privește consecințele în domeniul ideologic (absența unor intelectuali „tradiționali"), vezi A. Gramsci, *Oeuvres choisies*, Editions sociales, 1959, p. 445.

[8] *Ideologia germană*, p. 75.

[9] Vezi în special *Dezvoltarea capitalismului în Rusia și Programul agrar al social-democrației în prima revoluție rusă din 1905—1907.*

în *centrul* apăsat de „rămăşiţele iobăgiei"[10]. Şi cu acest prilej Lenin, sprijinindu-se pe exemplul clasic al Americii de Nord, deosebeşte două forme diferite — două „căi obiectiv posibile" — ale evoluţiei agrare burgheze : „tipul american" (ruptură cu trecutul feudal) şi „tipul prusac" (păstrarea formelor feudale, „adaptarea" economiei moşiereşti la dezvoltarea capitalistă)[11]. Imensul „fond de colonizare" de care dispune Rusia apare tocmai, încheie Lenin, ca una dintre bazele economice ale posibilităţii unei evoluţii „americane" a capitalismului agrar în această ţară[12].

Tot în contextul acestei analize, Lenin propune o altă distincţie, care mi se pare extrem de importantă şi de fecundă. Procesul *istoric* al dezvoltării capitalismului într-o ţară dată comportă, scrie el, două „aspecte" : dezvoltarea *în adîncime* („dezvoltarea continuă a agriculturii capitaliste şi a industriei capitaliste pe un teritoriu dat, determinat şi limitat") şi „dezvoltarea capitalismului *în lărgime*, adică extinderea sferei de dominaţie a capitalismului asupra unor noi teritorii", rămase pînă atunci în afara pieţei mondiale[13]. Lenin insistă asupra legăturii dintre aceste

[10] *Programul agrar al social-democraţiei în prima revoluţie rusă din 1905—1907*, în V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 16, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 236.

[11] *Ibidem*, p. 222.

[12] *Ibidem*, p. 237.

[13] V. I. Lenin, *Dezvoltarea capitalismului în Rusia*, în *Opere complete*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 586, şi *Încă o dată cu privire la teoria realizării*, în V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 4, Bucureşti, Editura politică, 1961, ed. a II-a, p. 82—84. Lenin propune să se substituie această distincţie aceleia „tradiţionale" dintre piaţă internă şi piaţă externă, care permite teoreticienilor narodnicişti să întunece problema „realizării produsului" în economia capitalistă, subordonînd posibilitatea acestei realizări, adică posibilitatea capitalismului însuşi, unui factor „extern" şi contingent. În acest fel, Lenin cere să se înceteze a se confunda problema *economică* („teoretică abstractă") a realizării produsului, în care se poate face, şi trebuie să se facă, abstracţie de comerţul exterior şi de schimburile internaţionale, cu problema „istorică concretă", care nu poate fi „es-

două aspecte ; totuși, această legătură nu este atît de mare încît să nu permită conflicte între cele două aspecte. Și Lenin face în această privință următoarea observație care mi se pare că merge foarte departe : dacă este adevărat că Rusia se situează pentru dezvoltarea sa economică „în condiții deosebit de favorabile" din cauza „abundenței de terenuri libere și accesibile colonizării în provinciile de graniță", această circumstanță *comportă și un aspect defavorabil* ; într-adevăr, „dezvoltarea capitalismului în adîncime, într-un teritoriu vechi, populat de multă vreme, este întîrziată de colonizarea provinciilor de graniță. Soluția contradicțiilor proprii capitalismului care le generează este temporar amînată, prin faptul că aici capitalismul poate ușor progresa în lărgime" ; această posibilitate — această ușurință — prelungește astfel și consolidează provizoriu supraviețuirile „semimedievale" în agricultura rusească și coexistența lor cu „formele de industrie cele mai înaintate" : ea „atenuează acuitatea acestei contradicții și încetinește rezolvarea ei". Totuși, „se înțelege de la sine — adaugă Lenin — că *această* încetinire a dezvoltării capitalismului echivalează cu o mai mare și mai largă dezvoltare a lui în viitorul apropiat" [14].

Astfel, dezvoltarea „în lărgime" a capitalismului are consecințe contradictorii care adîncesc, în același timp deplasîndu-le, dacă se poate spune astfel, inegalitățile dezvoltării anterioare : pe de o parte, lărgind „sfera" capitalismului, ea creează în regiunile *periferice* condițiile unei dezvoltări „în adîncime" mai rapide și mai libere, însă, pe de altă parte, în *centru* ea întîrzie în mod provizoriu lichidarea supraviețuirilor formelor vechi, așa că dezvoltarea în adîncime devine acolo mai grea și mai înceată.

Vom reveni asupra exemplului Rusiei, unde analiza

---

tompată în dosul unor scheme abstracte", a dezvoltării capitalismului într-o țară dată ; noțiunea de „dezvoltare în lărgime" nu este deci aplicabilă decît analizei propriu-zise istorice.

[14] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 3, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 586 (sublinierea aparține autorului).

lui Lenin se dezvoltă în direcţii foarte interesante. Pentru moment, să notăm că şi aici semnificaţia „transferului" este legată de fenomenul supravieţuirilor, iar acest fenomen, cum spuneam mai sus, nu poate fi înţeles decît ca o expresie a *limitelor naturale* ale dezvoltării istorice. Pentru a lămuri mai bine acest punct, să cercetăm alt exemplu, pe care îl iau tot din *Ideologia germană* : în afară de cazul coloniilor prin populare, Marx şi Engels se ocupă şi de anumite cazuri de cuceriri ; iată ce scriu ei în această privinţă: „Un proces similar are loc şi în cazul cuceririlor, atunci cînd în ţara cucerită este transpusă de-a gata o formă de relaţii dezvoltată pe un alt teren. În timp ce în patria ei această formă mai este împovărată de interese şi relaţii moştenite de la epocile precedente, aici ea poate şi trebuie să fie impusă în întregime şi fără piedici, fie şi numai pentru a asigura cuceritorilor o dominaţie îndelungată" [15].

Şi ei dau ca exemplu Anglia după cucerirea normandă, unde cotropitorii au instaurat „cea mai desăvîrşită formă de organizare feudală" [16].

Mai tîrziu, în 1857, chiar în epoca în care scria *Introducerea la critica economiei politice*, Marx reia acelaşi exemplu şi îi precizează analiza [17] : în Anglia, spune el, organizarea feudală s-a dezvoltat ca o formă *secundară* [18], „introdusă" de cuceritorii normanzi, şi de aceea a parvenit ea la un grad de desăvîrşire mult mai complet decît în Franţa de nord, unde se dezvoltase „în mod spontan" *(naturwüchsig entstandene)*. În sfîrşit, pentru a completa şi a ilustra toate acestea într-un fel mai izbitor, putem aminti de asemenea observaţia pe care o face Engels la bătrîneţe tot cu privire la feudalitate : „Apărut în apus în regatul franc, dezvoltat mai departe în Normandia de către cuceritorii norvegieni, desăvîrşit *(fortgebildet)* în Anglia şi în Italia de sud de către normanzii francezi,

[15] K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 3, Bucureşti, Editura politică, 1962, p. 75.

[16] *Ibidem*, p. 75.

[17] *Forme premergătoare...*, p. 440.

[18] Secundar : poate că „secundă" ar fi o traducere mai puţin ambiguă.

feudalismul s-a apropiat cel mai mult de noțiunea sa în efemerul regat al Ierusalimului, care a lăsat în *Assises de Jerusalem** cel mai clasic exemplu al orînduirii feudale" [19].

Astfel, dezvoltarea unei forme de organizare socială pînă la tipul ei istoric cel mai „clasic" și mai pur pare a fi din punct de vedere istoric solidară cu expansiunea ei „în lărgime", pornind din „centrul" originar în care apăruse mai întîi pînă la propria sa periferie. Iar această dezvoltare se face prin „ștafetă", cutare „națiune" continuînd ceea ce fusese *început* de alta, cutare „națiune" permițînd altora să economisească, dacă mă pot exprima astfel, primii săi pași, astfel încît, urmînd un drum ocolit, dezvoltarea socială trece peste granițele „naționale" care exprimă propria ei îngustime, le depășește, *însă luînd forma impusă de existența lor.*

Specificitatea formelor inferioare de evoluție

De aici rolul istoric al migrațiunilor și al cuceririlor [20], ca și, mai general, al „relațiilor internaționale": necesitatea acestui rol apare și aici de îndată ce se iau în considerare *limitele* dezvoltării însăși, și aceasta explică de ce se manifestă ea mai puternic în etapele inferioare ale evoluției sociale. Dacă m-am oprit mai mult asupra exemplului feudalității este pentru că, într-un sens, el este mai semnificativ decît exem-

---

* Cod de legi din regatul Ierusalim din secolele XI—XIII î.e.n (notă din ediția citată a *Ideologiei germane*). — *Nota trad.*

[19] F. Engels, *Scrisoare către Conrad Schmidt. 12 martie 1895*, în K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 368.

[20] Este cu atît mai remarcabil că Marx și Engels recunosc acest rol, cu cît ei au mare grijă, în epoca *Ideologiei germane*, să combată „teoria cuceririi" (adică explicarea prin cucerire de către istoricii francezi din vremea Restaurației a originii antagonismelor sociale), însă într-un fel poate mai puțin unilateral și mai atent la faptele „empiric" contestabile decît o va face mai tîrziu unul ca Plehanov.

plele moderne. Să luăm cazul Americii de Nord : ruptura cu trecutul feudal european a procurat un *surplus* de vigoare și de rapiditate dezvoltării capitaliste, care însă a putut, chiar în Europa, să-și croiască drumul *fără a beneficia de aceleași condiții*. Dar s-au petrecut oare lucrurile la fel în epocile anterioare, cînd nu mai este vorba de dezvoltarea capitalistă, ci de aceea a modurilor de producție „naționale" precapitaliste, a căror solidaritate internă este mult mai mare și ale căror posibilități de evoluție sînt mult mai limitate ? Aici istoria are nevoie să-și desfășoare toată șiretenia : aici dezvoltarea „în adîncime" a formațiunii economico-sociale împrumută în modul cel mai constant și de data aceasta ca o cale *necesară* pe aceea a unei dezvoltări „în lărgime".

Să ne întoarcem mai departe în trecut pînă la istoria antică și pînă la preistorie. S-ar putea relua, de exemplu, în lumina cercetărilor istorice recente, cazul coloniilor grecești citat de Marx și Engels : larga mișcare de colonizare și de expansiune care a prelungit timp de mai multe secole marile migrațiuni de la sfîrșitul celui de-al doilea mileniu nu apare oare din ce în ce mai clar ca un element esențial în analiza istorică a ceea ce se numește, printr-o mistificare foarte semnificativă, „miracolul grecesc" ?[21]

Dealtfel Marx sesizase foarte bine rolul colonizării în procesul care a dus la destrămarea comunităților agrare „naturale" sau, cel puțin, a acelora ce aparțin formei „antice", adică romană sau greacă [22]. Ca toate formațiunile sociale precapitaliste în general, aceste comunități au tendința de a se reproduce mereu sub aceeași formă și între aceleași limite, reproducerea relațiilor sociale apărînd ca scopul producției însăși. Totuși, procesul producției poate antrena o creștere a populației în sînul comunității, iar această creștere este de ajuns pentru a compromite reproducerea raporturilor sociale sau menținerea lor în limitele pe

[21] Vezi în această privință studiul deja clasic al lui J. Bérard, *L'expansion et la colonisation grecques jusqu' aux guerres médiques*, Aubier, 1960.

[22] *Forme premergătoare...*, pp. 436 și 444.

care forma lor o presupune. În acest caz, pentru a se asigura reproducerea, ar trebui mărită productivitatea, ceea ce nu s-ar putea obține decît printr-o dezvoltare a forțelor de producție, iar această dezvoltare ar necesita, la rîndul său, contrar scopului urmărit, o reamenajare a orînduirii sociale. Dar această soluție, a unei dezvoltări pe loc „în adîncime", este imposibilă din cauza caracterului „tradițional" al economiei agrare la această treaptă. *Expansiunea* teritorială rămîne deci singura cale posibilă, de unde tendința, inerentă sistemului care definește acest tip de comunitate, de a se dezvolta „în lărgime" prin colonizare și prin războaiele de cucerire [23]. Însă această soluție, destinată a asigura perenitatea sistemului, nu face nici în acest sens decît să-i amîne criza, acumulînd totodată progresiv condițiile unei crize *mai intinse* și *mai adînci :* mișcarea „în lărgime" pare mai întîi „să lărgească în mod inofensiv această bază" pe care are funcția s-o reproducă [24] ; în cele din urmă ea trece peste limitele sistemului și îl distruge. Într-adevăr, războaiele duc la dezvoltarea sclavagismului, la adîncirea inegalității sociale în sînul comunității, la apariția și la progresul unei economii monetare etc. Structura sistemului este astfel încît toate aceste fenomene „secundare" [25] par la început a fi și *sînt*

[23] Karl Marx, *Emigrația forțată. — Kossuth și Mazzini — Problema emigranților* (Londra, vineri 4 martie 1853) : „În statele din antichitate, în Grecia și Roma, emigrația forțată, care capătă forma întemeierii periodice de colonii, constituia o verigă permanentă în structura societății. Întregul sistem al acestor state era bazat pe o anumită îngrădire a numărului populației, ale cărui limite nu puteau fi depășite fără a pune în primejdie însești condițiile de viață ale civilizației antice. Dar prin ce se explică această situație ? Prin faptul că în aceste state aplicarea științei în domeniul producției materiale era cu totul necunoscută. Pentru a-și păstra civilizația, cetățenii acestor state erau nevoiți să se mențină în număr mic" (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 8, București, Editura politică, 1960, p. 561).

[24] *Forme premergătoare...*, p. 436.

[25] În forma sa *europeană* (greco-romană), sclavagismul, scria Marx (*Forme premergătoare...*, p. 33), este întotdeauna o formă „derivată" (*immer sekundär, nie ursprünglich*), niciodată inițială, *produsă* de dezvoltarea istorică.

într-adevăr, dar „pînă la un anumit punct", compatibile cu menținerea ei ; și tocmai aici, zice Marx, se vede aspectul propriu al acestor comunități „antice" : „în anumite limite, aici poate să aibă loc o dezvoltare considerabilă" [26]. Cu timpul însă, prăbușirea sistemului este inevitabilă și comunitatea se destramă.

Destrămarea sistemului apare deci ca rezultat necesar al contradicțiilor interne ale sistemului [27]. Dar această necesitate se manifestă istoric prin uimitoare ocoluri : cum poate o astfel de dezvoltare, atît de „mărginită" încît este la început abia perceptibilă, să rupă în cele din urmă limite atît de strîmte ? Lărgindu-și propria ei bază, alterînd-o tot mai adînc prin chiar această extindere. Dar acest proces lasă în mod necesar un rol esențial *relațiilor internaționale,* atît în „conjuncturile" care marchează fiecare etapă a progresului său, cît și în aceea care provoacă mai curînd *sau* mai tîrziu prăbușirea finală a bazei. Și aici tot un text de Engels (o notă din *lucrările preliminare* pentru *Anti-Dühring)* mi se pare că ilustrează cel mai bine acest aspect pentru ansamblul procesului. Engels începe prin a defini contradicția internă care este „cauza ruinei oricărei producții întemeiate pe sclavie și a comunităților ce se întemeiază pe ea" ; apoi el descrie astfel *mișcarea* acestei contradicții :

„Soluția constă în majoritatea cazurilor în înrobirea pe calea violenței a comunităților în declin de către altele mai puternice (Grecia subjugată de Macedonia și apoi de Roma) ; atîta timp cît acestea se bazează și ele pe sclavie, este strămutat doar centrul, iar procesul se repetă pe o treaptă superioară, pînă cînd (Roma) este cucerită în cele din urmă de un popor care înlocuiește sclavia cu altă formă de producție" [28].

[26] *Ibidem,* p. 436.

[27] Despre caracterul „dublu" și „contradictoriu" al formei de proprietate „antică", vezi op. cit., p. 433 și 435.

[28] *Anti-Dühring* în K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 625.

Înrobirea unei comunități care piere de către o comunitate ce crește și, datorită acestei „ștafete", deplasare și repetiție, deplasare și *reîncepere* a procesului pe o scară mai largă : nu este oare aceasta o formă tipică, pe această treaptă, a dezvoltării sociale ? Este clar că o evoluție de acest fel, departe de a apărea ca o maturizare regulată, include o mulțime de momente „accidentale".

Evoluția comunităților agrare primitive

Dealtfel, în general, Marx a subliniat întotdeauna rolul determinant al „mediului istoric" în evoluția comunităților agrare primitive. Această problemă este atît de importantă, încît mi se pare indispensabil s-o examinăm mai de aproape ; de data aceasta nu atît pentru a da noi „exemple", ci pentru că de istoria comunităților agrare este legată apariția proprietății private asupra solului, iar acest lucru este cu mult mai mult decît un simplu „caz particular".

Este într-adevăr clar că prin *rezultatele* sale instituirea proprietății private capătă o importanță istorică universală, deoarece creează baza fără care nu se puteau dezvolta marile societăți scindate în clase și deci nici capitalismul, etapă esențială a universalizării istoriei. Dar și aici vedem paradoxul că această universalitate se află la „punctul de sosire" fără să fi existat la început : caracterul universal al rezultatului nu poate fi extins în mod retrospectiv la geneza istorică a rezultatului. De fapt, „inegalitatea dezvoltării" își găsește aici o ilustrare izbitoare, care nu este de fel anecdotică : proprietatea privată asupra solului este departe de a se fi dezvoltat pretutindeni. Vechile comunități „naturale", întemeiate pe proprietatea comună, au subzistat multă vreme în numeroase regiuni ale lumii și păreau să poată dura la infinit dacă în cele din urmă n-ar fi venit capitalismul *din exterior* să le distrugă. „Numai acolo unde aceste

comunităţi s-au destrămat — scrie Engels — popoarele au progresat prin propriile lor forţe" [29].

În ceea ce priveşte pe Marx, el şi-a precizat gîndul asupra acestui punct cu ocazia discuţiilor care se purtau în deceniul al optulea al secolului trecut cu privire la posibilităţile de evoluţie ale comunei agricole ruse şi la „inevitabilitatea" dezvoltării capitaliste în Rusia [30]. Marx precizează în special că „procesul istoric" care a dus, odată cu capitalismul modern, la „separarea radicală a producătorului de mijloacele de producţie" este un proces specific *european*, un proces a cărui „fatalitate istorică" [31] se limitează la Europa occidentală. Şi el explică astfel „cauza acestei restricţii" : „În acest proces care are loc în Apus este vorba deci de *transformarea unei forme de proprietate privată într-o altă formă de proprietate privată*. Ţăranii ruşi însă ar trebui să transforme proprietatea lor comună în proprietate privată" [32].

Dar această ultimă transformare nu este de loc „fatală" : „dualismul inerent" *comunei agricole* sub forma sa cea mai evoluată, care este tocmai forma rusă şi care, pe vremea lui Tacit, era şi forma germanică (combinaţia dintre „proprietatea comună" şi „apropriere privată" a produselor muncii *personale*), o *poate* duce la ruină, dar numai *în anumite împrejurări* ; în realitate, „forma sa constitutivă" admite o „alternativă" ; „elementul de proprietate privată" poate birui „elementul colectiv" *sau acesta din urmă*

[29] *Ibidem*, p. 176.

[30] Vezi faimoasa *Scrisoare către Mihailovski*, deja citată în prima parte a acestei lucrări (în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 117—122). De asemenea cele patru redactări succesive ale *Scrisorii către Vera I. Zasulici. 8 martie 1881* (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, p. 416—437). Interesul teoretic al acestor texte este considerabil pentru critica „neînţelegerilor" care au putut să ducă la o interpretare fatalistă a materialismului istoric.

[31] Expresia aparţine lui Marx, ca şi ghilimelele.

[32] K. Marx, *Scrisoare către V. I. Zasulici. 8 martie 1881*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 256.

pe primul. „Totul depinde de mediul istoric în care se află" [33].

Dar ceea ce este important să înțelegem este că în gîndirea lui Marx această analiză nu contrazice de fel necesitatea istorică a destrămării comunei primitive și a triumfului proprietății private. Dimpotrivă, ea permite să se definească mai bine această necesitate : la un anumit popor sau la o anumită societate, proprietatea comună a putut foarte bine să se mențină și tocmai așa s-a întîmplat în cea mai mare parte a lumii ; dacă totuși cealaltă posibilitate, aceea a triumfului proprietății private, trebuia să biruiască cu timpul, *dar numai cu timpul și pe o cale uimitor de ocolită* [34], aceasta se explică prin faptul că avîntul individualității, al diviziunii muncii sociale, al forței productive a muncii sociale, erau incompatibile cu permanența legăturilor care uneau în vechile comunități agrare pe producători cu condițiile naturale ale producției.

În felul acesta sînt puse în lumină *unitatea, dar în același timp și „disproporția"* „procesului istoric mondial" : deși, odată constituit, capitalismul a zdruncinat prin dezvoltarea sa toate părțile lumii, procesul istoric pe care-l presupune existența sa este un proces specific *european.*

Într-adevăr, scrie Marx, comuna agricolă, care se înfățișează pretutindeni „ca *ultima etapă* sau ultima perioadă a formațiunii arhaice" [35], ca *„cel mai recent tip* de obște și, ca să spunem așa, ultimul cuvînt al

[33] K. Marx, *Scrisoare către Vera Zasulici. A treia ciornă,* în Marx-Engels, *Opere,* vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 296.

[34] Uimitor, deoarece a durat vreo trei milenii și nu se termină decît în epoca noastră, epocă în care „dezvoltarea în lărgime" a capitalismului european a constrîns sute de milioane de oameni să iasă din „somnul lor istoric". Se va putea sesiza aici ce voia Lenin să spună cînd scria că această „deșteptare la viață" a unor popoare întregi „confirmă din ce în ce mai mult marxismul". *Despre însemnătatea materialismului militant,* în V. I. Lenin, *Opere complete,* vol. 33, București, Editura politică, 1965, p. 218.

[35] K. Marx, *Ciorna răspunsului la scrisoarea lui V. I. Zasulici. Prima ciornă,* în K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 419.

formațiunii sociale arhaice" [36], apare în același timp — dar aceasta numai „în dezvoltarea istorică a Europei occidentale vechi și moderne" — ca „perioadă de trecere de la proprietatea în obște la proprietatea privată, de la formațiunea primară la cea secundară" [37]; dimpotrivă, în Asia, și în general în afara Europei, această tranziție *nu s-a produs*.

Problema ar fi deci următoarea: care sînt „datele istorice *particulare*, proprii unui „proces istoric" particular, care au determinat transformarea „punctului de sosire" al orînduirii arhaice într-un nou punct de plecare? Regăsim astfel problema capitală, spinoasă, care a iscat multe neînțelegeri, a divergenței dintre evoluția societăților europene și cea a societăților neeuropene; nu este oare aceasta problema majoră, foarte veche, dar în unele privințe mai actuală ca niciodată și pe care atîția istorici și etnologi o pun astăzi *în felul lor* pentru a o rezolva prea adesea în spiritul confuz al unei ideologii „pluraliste", tocmai aceea care încununa atît de bine tipologia pozitivistă a „civilizațiilor"?

Lucrurile sînt cu atît mai puțin clare cu cît, pe de altă parte, s-a putut crede multă vreme că concepția marxistă a istoriei, care pleacă de la „unitatea procesului istoric mondial", ducea la negarea existenței însăși a problemei. Totuși, textele pe care le-am ci-

---

[36] *Ibidem (A treia ciornă a scrisorii către V. I. Zasulici)*, p. 434.

[37] Cf. K. Marx, *Scrisoare către V. I. Zasulici. Prima ciornă*, p. 420. Distincția propusă aici între formațiunea „arhaică" și cea „secundară" a reținut prea puțin pînă acum, după părerea mea, atenția marxiștilor. Ea este totuși extrem de interesantă. Formațiunea („tipul") „arhaică", „primitivă", „primară" include toate formele comunităților „naturale" bazate pe proprietatea comună asupra pămîntului: ea include deci, desigur, în concepția lui Marx „modul de producție asiatic". Formațiunea „secundară" înglobează toate formele de relații în care proprietatea privată a devenit „regula generală": ea „cuprinde, bineînțeles — precizează Marx —, o serie de societăți bazate pe sclavie și iobăgie" (vezi *Scrisoarea către Vera Zasulici. A treia ciornă*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 435), și este clar că modul de producție asiatic nu aparține acestei „serii".

tat mai sus nu dovedesc ele contrarul, cel puțin în cazul lui Marx ? Plehanov ridicase și el problema, după cum am amintit, dar pentru a o rezolva de îndată printr-un pretins „determinism geografic", care nu are nimic marxist. Tot atît de puțin marxistă este, după cum am explicat mai înainte, și „teoria celor cinci stadii" astfel cum a fost consacrată de Stalin ; ea constă în a aplica cu forța societăților chineze, indiană etc. conceptele europene ale sclavagismului și ale feudalismului. Soluția problemei în această teorie constă deci efectiv în a afirma că problema nu există ! Se nega orice specificitate a formelor de societate neeuropeană (condamnarea „excepționalității asiatice") și se interpreta „inegalitatea dezvoltării" într-un fel restrictiv, ca o simplă inegalitate de *ritm* a unei dezvoltări considerate ca fundamental identică în *toate* societățile omenești.

Trebuie să recunoaștem că aceste teze au determinat pentru gîndirea marxistă din acest domeniu o foarte gravă rămînere în urmă ; se poate adăuga că astăzi această întîrziere se recuperează rapid. Acestea fiind împrejurările, este lesne de înțeles că acordăm și aici o mare importanță indicațiilor lui Marx cu privire la problema în discuție.

Să revenim deci la studiul special pe care Marx l-a consacrat *Formelor precapitaliste*. Se știe că el definește acolo trei tipuri principale — trei „forme" — de comunități agrare „naturale" întemeiate pe proprietatea comună asupra solului : forma „asiatică", forma „antică" și forma „germanică" [38]. *Formele euro-*

[38] Caracterul geografic — „local" și „național" — al acestor denumiri este semnificativ : el arată că este vorba de forma de relații studiate „empiric" *in situ*, iar nu deduse pornind de la o „schemă de evoluție" fixată apriori. Dealtfel, Marx nu pretinde că aceste trei tipuri reprezintă toate tipurile posibile sau toate formele de comunități agrare care au existat efectiv în istorie. Analiza lui nu exclude deci studierea ulterioară a altor forme specifice. În plus, Marx precizează că fiecare tip comportă multiple variante „locale" și „istorice" (în legătură cu „forma slavă", formă „modificată" a comunității de tip „asiatic", Marx vorbește și despre formele de relații particulare cu privire la pămînt ale comunităților de păstori nomazi (vezi *Forme premergătoare...*, p. 440).

pene (antică și germanică) se deosebesc de forma „asiatică" prin faptul că în ele aproprierea privată a solului se dezvoltă încă în sînul comunității, combinîndu-se în moduri variate cu proprietatea comună. Marx ajunge astfel să ordoneze logic aceste trei forme după posibilitățile *mai mult sau mai puțin* limitate pe care le oferă pentru dezvoltarea proprietății private, a sclaviei sau a iobăgiei, a producției de mărfuri etc. : mai întîi forma „asiatică", care este forma *inferioară,* aceea a cărei „soliditate internă" este mai mare, apoi forma antică și forma germanică. Dar aceasta nu înseamnă deloc că în gîndirea lui Marx aceste trei tipuri ar marca etapele *succesive* ale unei progresii *istorice* uniliniare [39]. Dimpotrivă, *toate* aceste forme, precizează Marx în mai multe rînduri, sînt *primitive,* „naturale", deși în același timp *mai mult sau mai puțin* modificate și dezvoltate de istorie [40].

Cărui fapt se datorește atunci diferențele ce le separă ? Marx abordează această problemă cu multă prudență și nu pretinde de fel, cum face Plehanov, că-i dă un răspuns complet și definitiv. El notează, totuși, că deosebirile specifice provin, pe de o parte, din condițiile diferite oferite de *mediul natural,* „de climă, de structura fizică a solului, de modul de exploatare a acestuia în funcție de condițiile fizice" [41], dar, pe de altă parte, ele apar *deja* ca rezultat al *procesului istoric :* „relațiile cu triburile dușmane sau

---

[39] Vezi asupra acestui punct important *Introducerea* lui Eric Hobsbawn (p. 36—38) la *Forme premergătoare*...

[40] *Forme premergătoare*..., p. 435 : „...Existența naturală, mai mult sau mai puțin dezvoltată și istoricește transformată, a individului ca *membru al unei obști* " ; p. 435 : „...Ocuparea... pămînturilor de către trib, de către obște, care are o formă mai mult sau mai puțin naturală sau deja dezvoltată istoricește" ; p. 447 : „Toate formele (apărute pe cale mai mult sau mai puțin naturală, dar care în același timp sînt rezultatul unui proces istoric)".

[41] *Ibidem,* p. 435 (vezi și *Capitalul,* vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 23, Editura politică, 1966, p. 362 : „Diferite comunități găsesc în mediul natural înconjurător mijloace de producție diferite și mijloace de subzistență diferite. Modurile lor de viață și de a produce, precum și produsele lor sînt de aceea diferite").

cele învecinate, precum și schimburile provocate de migrațiuni, evenimente istorice etc." [42]

Ceea ce trebuie să reținem mai întîi din această analiză este că Marx refuză să disocieze aceste două feluri de condiții sau să ia în considerație numai una dintre ele : iată, în fond, prin ce se separă el de orice evoluționism istoric abstract, ca și de orice „geografism". Dacă istoria omenirii, sau, mai exact, „preistoria" ei, este un proces de istorie naturală care „preia ștafeta" de la natură și o prelungește, trebuie să fi avut loc mai întîi, în etapele inițiale ale procesului, o lentă enucleare a istoricului *în sînul* naturii și *pornind* de la ea. De unde și importanța distincției dintre formațiunea „arhaică" („inițială") a societăților și formațiunea „derivată" [43]. Este clar că în gîndirea lui Marx diferitele forme de comunități agrare „naturale" aparțin formațiunii „primare" : cu alte cuvinte, diversitatea lor specifică nu este produsă de evoluția istorică, ci determinată la început de un ansamblu de date care formează „baza naturală" a procesului istoric, *substratul* lui.

Permanența acestui substrat este însă cu totul relativă : procesului dezvoltării *istorice* îi este propriu că alterează și, în cele din urmă, zdruncină propria sa bază „naturală". De aceea determinărilor naturale nu li se poate atribui statutul unui gen de „cauză primă", cum face cîteodată Plehanov : chiar de la *începutul* istoriei (și acest început nu este un început absolut, ci este întotdeauna numai continuarea unei „preistorii"), „condițiile naturale prealabile" ale existenței procesului istoric sînt *deja* mai mult sau mai puțin „transformate" de istorie. *Mai mult sau mai puțin*, căci procesul istoric intervine mai întîi într-un fel limitat, accidental dacă se poate spune, și nu poate schimba forma relațiilor naturale decît în

[42] *Ibidem*.

[43] Această distincție, după cum am reamintit, nu a fost formulată de Marx decît în 1881. Dar se poate crede că era deja prezentă implicit în textul din *Forme premergătoare...*, p. 446, text deja citat, cu privire la caracterul „derivat" al sclavajului european).

măsura în care respectiva formă se pretează la aceasta „în mod natural".

Pe scurt, inegalitatea dezvoltării sociale, așa cum se manifestă ea în evoluția „divergentă" a comunităților agrare primitive, este sigur *grefată* pe diversitatea condițiilor oferite de natură ; ea nu este însă pur și simplu efectul acestei „cauze" ; ea ține de dezvoltarea însăși și este, într-un anume sens, produsul acesteia, în măsura în care această dezvoltare se face „în mod natural". Este deci imposibil să conchidem cu Plehanov că mediul geografic „impunea" în Europa dezvoltarea proprietății private, în timp ce în Asia el „impunea" menținerea proprietății comune [44].

Excepția și regula

Dealtfel, concluziile lui Plehanov par a stabili între aceste două evoluții divergente un fel de simetrie pe care nu o putem admite. Căci tocmai aici apare inegalitatea dezvoltării, „disproporția" ei extremă : pe de o parte baza naturală a relațiilor sociale este, în esență, păstrată, ce-i drept sub niște forme care pot fi foarte elaborate, foarte rafinate, în timp ce, pe de altă parte, procesul *istoric* a putut deja, datorită anumitor condiții naturale, să rupă sau, cel puțin, „să modifice" caracterul pur natural al comunității, creînd astfel premisele destrămării sale ulterioare. Cu alte cuvinte, de o parte există societăți ale căror posibilități de evoluție nu depășesc „ultimul cuvînt" în materie de conținut al „formațiunii arhaice" ; acestea sînt societățile despre care Marx zicea că „nu au, în general, nici o istorie" [45] și care, de fapt, nu au „intrat efectiv în istorie" decît în epoca noastră, în epoca imperialismului modern, cînd „dezvoltarea în lărgime" a capitalismului le-a smuls, în sfîrșit, din îndelungatul lor „somn istoric" (Lenin) ; în timp ce, de

[44] Vezi Plehanov, *Les questions fondamentales du marxisme*, p. 54.

[45] K. Marx, *Rezultatele viitoare ale stăpînirii britanice în India*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 9, București, Editura politică, 1959, p. 230.

altă parte, găsim formațiuni sociale dotate cu o mobilitate deosebită și care, oricît de departe ne-am cufunda în trecutul lor, apar deja, în parte, ca *produsul* unei „vieți mai mobile și al unui destin mai schimbător al triburilor primitive, ca și al modificărilor pe care le-au suferit ele în procesul dezvoltării istorice“ [46].

Care aspect *constituie în primul rînd o problemă* pentru explicarea istorică : „somnul istoric“ al societăților din afara Europei sau deșteptarea precoce la istorie a societăților europene ? *Persistența* relațiilor naturale sau *ruperea* „cordonului ombilical“ (Marx) care lega omenirea primitivă de natură ? „Stagnarea“ asiatică sau progresul european, „minusul“ sau „plusul“ ? [47] Iluziile care alimentează o interpretare fatalistă a materialismului istoric au creat cu privire la acest punct o confuzie semnificativă : am amintit mai sus că nu este mult de cînd majoritatea marxiștilor condamnau, în numele „unității procesului istoric mondial“, teza „excepționalismului asiatic“, adică teza care afirmă existența unei „căi speciale de evoluție“ pentru țările Asiei [48] ; am arătat ce era greșit în punctul de vedere care inspira această condamnare. Rămîne tocmai chestiunea de a ști — dacă tot vorbim de regulă și de excepție — care este regula și care excepția ! În fond, între teza condamnată (cel puțin așa cum o prezentau cenzorii ei) și înșiși acești

[46] *Forme premergătoare...*, p. 426.

[47] Această noțiune de „stagnare asiatică“ a iscat în trecut, și mai iscă și astăzi, multe controverse. Sper însă că am precizat îndeajuns pentru a face să se înțeleagă că nu îi dau cîtuși de puțin accepția de stagnare *absolută* : concepută așa, noțiunea de stagnare ar deveni la fel de falsă și de metafizică ca și contrarul ei, și anume ideea unui „progres absolut“, cu atîta dreptate denunțată de Marx (vezi mai sus, p. 103, nota 32). Or, dacă s-a contestat atît de mult ideea unei „stagnări asiatice“, deși ea este constant prezentă în opera lui Marx, nu a fost oare tocmai pentru că nu s-a avut în vedere o stagnare *relativă*, adică o stagnare care să nu fie negarea oricărei evoluții, ci o formă limitată, trunchiată, neterminată a evoluției ? Cu privire la ideea unei „evoluții negative“ la Marx, vezi mai sus, p. 101, nota 23.

[48] Vezi, de exemplu, V. Diakov și S. Kovalev, *Histoire de l'antiquité*, Moscou, f.d., p. 88.

cenzori exista un punct comun : evoluția europeană era presupusă a fi *norma* : nu însemna oare aceasta a atribui procesului de destrămare a comunităților agrare și genezei proprietății private asupra solului, dacă nu un caracter „fatal", măcar o astfel de „regularitate" încît nici un popor nu i-ar fi putut scăpa decît prin excepție ?

Totul ne arată îndestul că această concepție este contrară gîndirii lui Marx : pentru el, excepția ar constitui-o mai degrabă evoluția istorică europeană [49]. În afară de textele citate mai sus, mă refer cu privire la acest punct la studiul temeinic al lui Ferenc Tökei, *Modul de producție asiatic în opera lui Marx și Engels*. Formarea și evoluția societăților asiatice, zice el, deși pot și trebuie „să fie explicate detaliat prin factori numeroși și diverși", nu necesită pentru Marx o explicație istorică specială din moment ce ele rămîn, în esență, o evoluție „naturală". Și el adaugă : „Tocmai dezvoltarea greacă *tipică* (deși unică în istoria omenirii) este determinată de factori istorici *particulari* (în sensul filozofic al cuvîntului)" [50].

Tocmai acesta este „miracolul grec" ; cum spunea excelent Maurice Godelier, el nu poate fi „dezidealizat" decît cu condiția de a-l „lua în serios" ! [51] Regăsim astfel „paradoxul" pe care-l menționam referitor la scrierea chineză și la alfabetul grec : principala problemă istorică nu este acolo unde credem că este... Iar acest paradox nu este, în fond, decît dezmințirea adusă iluziei tenace care constă în a muta la originea dezvoltării istorice abstracția rezultatului ei, astfel încît să ne dispensăm de „a lua în serios" *particularitățile* acestei dezvoltări.

---

[49] Trebuie însă precizat că triumful proprietății private în „procesul istoric european" nu este nici pe departe o excepție istorică *absolută* : cercetările istorice recente arată că, în epoci diferite, în multe societăți din afara Europei s-au manifestat *tendințe* de dezvoltare a proprietății private (de exemplu în China în epoca „Regatelor în luptă".

[50] „La Pensée" nr. 114, p. 13.

[51] Maurice Godelier, *La notion de „mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés* (caiet publicat de Centrul de studii și cercetări marxiste), p. 41.

Citind *Formele premergătoare*, vedem dealtfel foarte bine unde este situată pentru Marx problema istorică principală : ceea ce, după el, se cere a fi explicat nu este legătura *naturală* ce există la început între producătorii „vii și activi" și condițiile naturale ale producției, ci, dimpotrivă, *ruptura istorică* a acestei legături [52]. Problema istorică principală este deci de a defini condițiile *particulare* care au creat inițial, „în procesul istoric al Europei antice", mediul favorabil și premisele acestei rupturi.

De aceea, din acest punct de vedere, Marx se interesează mai ales de condițiile în care s-au putut forma comunitățile „antice" [53], iată-ne reveniți la protoistoria și la preistoria europeană. Acest domeniu era, evident, aproape total necunoscut acum o sută de ani. De unde și prudența lui Marx, care se rezumă la cîteva indicații foarte generale : condiții naturale favorabile unui mod de producție întemeiat pe munca *personală*, condiții istorice în care a avut loc ocuparea solului de către comunitate, rolul „migrațiunilor" etc. [54]. Putem

[52] *Forme premergătoare...*, p. 439 : „Condițiile inițiale *ale producției* ... la început *nu pot să fie produse*, nu pot să fie rezultate ale producției. Nu *unitatea* dintre oameni vii, activi și condițiile naturale, neorganice ale schimbului lor de substanțe cu natura ... este aceea care are nevoie de explicație, ci *separarea* dintre aceste condiții neorganice ale existenței omenești și această existență activă a omului" (sublinierile aparțin lui Marx).

[53] Mai tîrziu, Marx și Engels se vor interesa și de dezvoltarea proprietății private în comunitățile sătești germanice. Însă această dezvoltare se explică, cel puțin în parte, prin existența prealabilă a unui sistem de proprietate privată în provinciile ocupate de romani (cf. F. Engels, *Originea familiei...*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 124 și 146). Deci tocmai „formarea proprietății private grecești asupra pămîntului constituie problema principală", după cum spune Ferenc Tökei (op. cit., p. 31).

[54] Iată ce scrie el în această privință (*Forme premergătoare...*, p. 427) într-un text care rezumă destul de bine tot ce am spus cu privire la rolul pe care îl atribuie Marx „mediului istoric" în geneza proprietății private : „Cu cît proprietatea individuală poate fi valorificată în mai mică măsură în mod efectiv și exclusiv prin munca în comun (adică așa cum este cazul, de pildă, în condițiile sistemului de irigație din Orient), cu cît mișcarea istorică, migrațiunile dis-

oare, pe baza materialelor descoperite după aceea, să cercetăm problema mai de aproape ? Fără îndoială, şi vom reveni asupra acestui punct.

IV

În prima parte a acestui studiu am încercat să explic cît de greşit ar fi să se considere că ştiinţa istorică este o ştiinţă „încheiată" (admiţînd că această expresie ar avea vreun sens) sau să visăm că ar putea fi aşa ; meritul întemeietorilor materialismului istoric, spunea Lenin, este tocmai „de a fi început cu începutul şi nu cu sfîrşitul" [1], adică de a fi *început* efectiv. Şi am insistat în această privinţă asupra a ceea ce am numit deschiderea materialismului istoric. Gîndindu-mă bine, mi se pare însă că acest cuvînt, în ciuda precizărilor de care am însoţit folosirea lui, dă atît de uşor loc la neînţelegeri, încît trebuie să duc explicaţia mai departe. Să reluăm deci problema sub alt unghi.

„Sfera de acţiune" a materialismului istoric

Cu acel amestec de „infinită naivitate" (Lenin) şi de vicleniе greoaie care caracterizează pe mulţi adversari ai marxismului, narodnicistul rus Mihailovski făcea cam următorul raţionament : materialismul istoric, care se înfăţişează ca o explicaţie *totală* a procesului istoric mondial, s-a dovedit, în definitiv, în-

trug caracterul format pe cale pur naturală al tribului, cu cît tribul se depărtează mai mult de locul său de aşezare iniţial şi acaparează pămînturi *străine*, unde găseşte condiţii de muncă cu totul noi, în care energia fiecărui individ se dezvoltă din plin..., cu atît sînt mai numeroase condiţiile în virtutea cărora individul devine *proprietar privat* al pămîntului..." (sublinierile aparţin lui Marx).

[1] V. I. Lenin, *Ce sînt „prietenii poporului..."*, în *Opere complete*, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1963, ed. a II-a p. 141.

capabil să realizeze, fie și măcar aproximativ, tot ce promitea ; dealtfel, chiar Marx și Engels au fost constrînși să admită că economia politică, ca știință *universală* a formelor producției și ale schimbului, „abia trebuie să fie creată" și că, la drept vorbind, „pînă acum știința economică s-a limitat aproape exclusiv la geneza și dezvoltarea modului de producție capitalist" [2]. După care Mihailovski triumfă cu modestie și observă că „aceste idei restrîng sfera de aplicare a materialismului economic" [3].

Dublă confuzie sau dublu subterfugiu, replică Plehanov și Lenin ; modelînd după propria lor imagine teoria lui Marx, narodnicii încep prin a atribui acestei teorii „pretenția absurdă" de a explica dintr-o dată întreaga istorie [4] ; apoi, cînd se vede că această pretenție îi este străină lui Marx, ei își trag argumentele împotriva materialismului istoric din „probitatea științifică" a întemeietorilor săi ! [5]

La fel, în mod paradoxal, au procedat narodnicii, făcîndu-și steag din cunoscuta *Scrisoare către Mihailovski*, pe care *Marx o scrisese pentru a protesta împotriva interpretării date de ei marxismului ;* răspunzînd lui Mihailovski [6], Marx precizase că „schița sa istorică" asupra genezei capitalismului în Europa occidentală nu merita de fel prea marea cinste — dar nici insulta — de a fi „metamorfozată" într-o „cheie universală", într-o „teorie istorică-filozofică referitoare la calea generală pe care trebuie s-o urmeze în mod fatal toate popoarele" ; sprijinindu-se pe această „restricție", narodnicii se consideră autorizați să declare că Marx, care avea, fără îndoială, dreptate în ce

[2] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 145.

[3] Citat de V. I. Lenin în *Ce sînt „prietenii poporului..."*, în *op. cit.*, p. 143.

[4] Vezi G. V. Plehanov, *Contribuții la dezvoltarea concepției moniste asupra istoriei*, în *Opere filozofice alese*, București, Editura politică, 1958, p. 576.

[5] V. I. Lenin, *op. cit.*, p. 144.

[6] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 19, București, Editura politică, 1964, p. 121.

privește evoluția „occidentală", recunoscuse el însuși că doctrina sa nu era valabilă cu privire la Orient [7].

Există „confuzii" tenace : foarte recent chiar, Kostas Papaioannou — citînd din Marx, desigur, și nu fără o ingenuitate prefăcută — afirma că „schema marxistă" a dezvoltării sociale își pierde orice valabilitate „îndată ce se trece dincolo de granițele geografice și istorice ale societății industriale moderne" [8]. S-ar putea astfel cita la contemporanii noștri tot felul de încercări, subtile sau grosolane, de a sustrage într-un fel sau altul, dacă am putea spune astfel, „jurisdicției" marxismului cutare „națiune", cutare regiune a lumii sau a istoriei, cutare civilizație [9] : materialismul istoric să nu depășească „granițele" „sferei sale de acțiune" !

Dar în ce constă aici miezul chestiunii ? În semnificația și întinderea efectului precizărilor „restrictive" ale lui Marx, care produceau atîta satisfacție lui Mihailovski și altora. Este absolut exact, declară Lenin în această privință, că teoria lui Marx, așa cum este expusă în *Capitalul*, „nu pretinde că ar fi explicat

[7] În legătură cu narodnicii, care îl „admit" pe Marx din cauza *Scrisorii către Mihailovski*, vezi Plehanov, *op. cit.*, p. 559. Încă din 1875, P. N. Tkacev, în *Scrisoarea deschisă către d-l Friedrich Engels*, abandona fără rezerve materialismul istoric evoluția „occidentală" pentru a contesta mai bine aplicarea lui la analiza dezvoltării sociale din Rusia (G. V. Plehanov, *Divergențele noastre*, în *Opere filozofice alese*, București, Editura politică, 1958, p. 132). Engels și Marx au ironizat deseori această pretenție a „slavofililor" la originalitate absolută ; vezi în special răspunsul lui Engels către Tkacev : *Cu privire la problema socială în Rusia* (1875) (K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 18, București, Editura politică, 1964).

Să mai observăm în această privință că istoricii noștri moderni ai „civilizațiilor" citează bucuros ca pe unul dintre precursorii lor pe istoricul rus N. I. Danilevski, autorul unei cărți intitulate *Rusia și Europa* (1871) ; pornind și el de la teza că Rusia constituie o lume aparte, absolut originală față de „Occident", Danilevski ajunge să deosebească în istoria universală douăsprezece „tipuri istorice-culturale".

[8] Kostas Papaioannou, *Les Marxistes*, în colecția „J'ai lu", 1965, p. 93.

[9] De exemplu tezele lui Senghor cu privire la „socialismul african" și „civilizația negro-africană".

vreo altă organizare socială decît cea capitalistă" [10]; cît despre celelalte formaţiuni sociale, oricît de bogată şi de valoroasă ar fi în acest domeniu moştenirea lui Marx şi Engels, materialismul istoric nu pretinde să ofere dintr-o dată o explicaţie ştiinţifică a naturii lor şi a legilor evoluţiei lor (ceea ce presupune pentru fiecare caz „un studiu special al faptelor" şi o „analiză detaliată", aceasta fiind, evident, o muncă uriaşă). El pretinde numai „să întemeieze pe un teren ştiinţific metodele folosite pentru explicarea lor" [11]. Şi Lenin conchide respingînd hotărît orice interpretare „restrictivă" care n-ar acorda materialismului istoric decît o valabilitate „regională".

Ştiinţa istorică sau fiziognomonie a istoriei ?

Din cele expuse vom reţine că valabilitatea universală a materialismului istoric *nu este* aceea a unui model general abstract al oricărei societăţi şi al oricărei evoluţii sociale, model după care fiecare societate şi fiecare evoluţie ar fi, împodobite cu una sau cu alta dintre trăsăturile lor specifice, numai simple reproduceri. Cu totul dimpotrivă : dacă Marx a putut întemeia o ştiinţă a istoriei este tocmai fiindcă a renunţat de la bun început să definească un astfel de model ; fiindcă, în loc să abordeze societatea ca *obiect dat* şi în forma în care acest obiect se dă, el a analizat *procesele* de producţie şi de reproducţie ale vieţii sociale, creînd astfel „terenul" necesar pentru a aborda ştiinţific „logica specifică a obiectului specific" [12], cu

[10] V. I. Lenin, *Ce sînt „prietenii poporului"...*, în *op. cit.*, p. 142.

[11] *Ibidem.*

[12] Expresia aparţine lui Marx, care scria următoarele în *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului* : „Această înţelegere [înţelegerea genezei şi a necesităţii contradicţiilor sociale şi politice] nu constă, cum îşi închipuie Hegel, în a găsi pretutindeni determinări ale noţiunii logice, ci în a sesiza logica specifică a obiectului specific" (K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 1, Bucureşti, Editura politică, 1960, ed. a II-a, p. 326).

alte cuvinte logica concretă a contradicțiilor și a dezvoltării unei formațiuni sociale date.

Pornind de aici, se va putea constata o dată mai mult distanța care separă marxismul de orice dogmatism. Dar în același timp se va înțelege de ce istoricii marxiști refuză „să gîndească pe civilizații". Într-adevăr, în ce constă acest mod de a gîndi istoria ? Este, după cum ni se spune, o metodă potrivit căreia „ansambluri fenomenologice" sesizate direct în sfera *datului* istoric sînt tratate ca „forme de intuiție apriori", cu alte cuvinte ca un *organon* universal de inteligibilitate istorică [13].

Este limpede că un astfel de demers este complet străin materialismului istoric. Dealtfel, nu se vede oare că el duce la părăsirea oricărei perspective științifice în istorie ? Unul dintre presupusurile sale epistemologice este ideea, care-și are originea în filozofia neokantiană germană de la începutul acestui secol (Windelband, Rickert), după care istoria, ca știință „idiografică" [14], ar avea un tip al său propriu de universalitate, deosebit de acela al științelor naturii : nu universalitatea *conceptului* sau *a legii*, ci o universalitate care nu ar fi sesizabilă decît în forma unei *Gesamtgestalung*, adică datorită unei tipologii ce ar sistematiza, prin reflectare asupra „lucrului trăit", rezultatele unei sesizări intuitive a totalităților coerente în care se organizează materia istorică. Dotate atunci cu o substanțialitate cvasimitică, formele acestei tipologii iau cu ușurință înfățișarea unor subiecte de istorie.

Rezultatele unei astfel de metode ? Spengler le definea destul de bine cînd propunea să se întemeieze o „fiziognomonie" a istoriei ; și, pentru o dată, demonul

[13] Cf. Othmar Anderle, *Le bouleversement de l'histoire*, în „Diogène" nr. 9, ianuarie 1955.

[14] Cu alte cuvinte ca „știință a particularului", în opoziție cu științele naturii (științe „nomotetice"), singurele în stare să sesizeze legi exacte (vezi O. Anderle, op. cit., p. 60—61). Cu privire la problema gnoseologică a unei „științe a particularului", vezi expunerea foarte edificatoare a lui Lucien Sève, *Marxisme et théorie de la personnalité*, Editions sociales, 1969, p. 317 și urm.

analogiei nu-l mai prea îndepărta de adevăr : divagările unei *Kulturmorphologie* („morfologie a civilizațiilor") ar fi față de știința istorică ceea ce sînt divagările lui Lavater față de o psihologie științifică [15] !

Fie-ne îngăduit să facem aici o paranteză pentru a ne justifica. Aceasta deoarece aprecierile de mai sus ar putea să pară nedrepte dacă ar fi aplicate istoriei universitare franceze, unde noțiunea de civilizație a luat adesea înfățișări aproape raționale ! De fapt, așa cum observa Antoine Pelletier, istoricii noștri nu prea apreciază diletantismul unui Spengler și se arată în majoritatea lor foarte reticenți față de formele cele mai agresive ale iraționalismului modern. Dar poate că acestea îi influențează uneori și chiar mai mult decît cred ei. Franța nu duce lipsă de ideologi care și-au făcut o faimă prin reelaborarea, într-un sens neopozitivist a unor concepții ce sînt pe față iraționaliste și antiștiințifice, născute în Germania sau aiurea [16] ; este bine în aceste cazuri să mergem pînă la origine. Nu-mi propun să analizez aici operele lui Spengler sau ale lui Toynbee și nu vreau să cedez plăcerii unei polemici ușoare. Dar dacă vrea cineva să vadă pînă unde merge arbitrarul acestor concepții și ce încredere li se poate acorda, să citească lucrările conferinței organizate la Salzburg în 1961 de către „Societatea internațională pentru studiul comparativ al civilizațiilor" [17]. S-a discutat acolo despre „metoda tipologică", „sufletul civilizațiilor" *(Kulturseele)*, „metaistorie" și diferite probleme teologice ; s-a discutat viitorul „civilizației occidentale" și importanta problemă dacă „Rusia" face parte din civilizația europeană (în care ea ar fi o variantă „eretică") sau dacă nu face parte din aceasta (bolșevismul

[15] Cu diferența, totuși, că ideile lui Lavater reprezentau o fantezie *preștiințifică*, în timp ce Spengler luptă împotriva unei științe *deja* constituite ; să observăm, dealtfel, că partizanii iraționalismului modern în istorie invocă bucuros și cam abuziv patronajul unor mari gînditori din secolul al XVIII-lea, de exemplu pe acela al lui Goethe, al lui Leibniz sau al lui Vico ; acesta din urmă este chiar înfățișat ca strămoșul unei *Kulturmorphologie* (cf. O. Anderle, op. cit.) !

[16] Exemplul cel mai tipic este acela al lui Raymond Aron.

[17] *The Problems of civilizations*, Haga, Mouton, 1964.

ar fi favorizat acolo biruința unor influențe asiatice, mai precis a „spiritului turanic" !). La aceste lucrări participau domnii Toynbee, Anderle, Sorokin, Hilckman etc. ; generalul Hans Speidel, membru eminent al societății organizatoare, a adresat conferinței un mesaj de încurajare și și-a exprimat regretul de a nu putea fi prezent. Nici un istoric francez nu a luat parte la aceste dezbateri și nu putem decît să ne bucurăm de o abținere atît de unanimă. Dar este oare vreodată de ajuns numai să te abții ?

A nu șterge „deosebirile istorice"

Ca să revenim la materialismul istoric, este important să se înțeleagă că, efectuînd analiza unei formațiuni sociale, Marx a creat „terenul" pentru analiza *tuturor* celorlalte ; aceasta nu ne scutește însă cîtuși de puțin de a face efectiv această analiză, ***ale cărei rezultate nu pot fi obținute prin simplă inferență de la rezultatele dobîndite anterior sub riscul denaturării acestora.***

Împotriva acestei „metamorfozări" a propriei sale gîndiri a protestat Marx în *Scrisoarea către Mihailovski ;* și, făcînd aceasta, el nu „restrîngea", cum s-au prefăcut a crede adversarii lui, importanța operei sale anterioare. Să fiu iertat dacă iarăși voi cita, pentru a lămuri mai bine sub acest raport gîndirea lui Marx și pentru a-i ilustra consecvența, două texte de la sfîrșitul celui de al șaselea deceniu al secolului trecut, în care Marx își explică poziția și care mi se par de un interes capital pentru aprecierea „nedesăvîrșirii" materialismului istoric cu privire la studiul organizațiilor precapitaliste. Mai întîi în *Grundrisse... :* „De aceea stabilirea legilor economiei burgheze nu necesită expunerea *istoriei reale a relațiilor de producție.* Dar examinarea și deducerea justă a acestor relații de producție ca relații istorice*ște* formate conduc întotdeauna la egalizări primare, care asemenea numerelor empirice, de pildă, în științele naturii — atestă că acest sistem are un trecut. Aceste

indicații, paralel cu o justă înțelegere a prezentului, oferă totodată cheia pentru înțelegerea trecutului, aceasta constituie tema unei lucrări de sine stătătoare, pe care, de asemenea sperăm s-o abordăm cîndva [18].

A putut oare Marx să realizeze acest proiect ? În scrisoarea sa către Lassalle din 22 februarie 1858 [19], el mai vorbește de intenția sa de a scrie o scurtă *„schiță istorică* a categoriilor și relațiilor economice". Trebuie însă să observăm că el amînă executarea acestei lucrări după toate celelalte proiecte economice ale sale, chiar după ceea ce va deveni volumul al IV-lea al *Capitalului (teorii asupra plusvalorii).* Trebuie deci să considerăm că Marx nu ne-a lăsat nici măcar *schița* unei „istorii reale a relațiilor de producție", cu toate că opera sa conține numeroase „sondaje istorice" (cu deosebire în *Grundrisse...*, în volumul al III-lea al *Capitalului* etc.) care procură acestei istorii materiale importante [20].

Al doilea text este pasajul celebru din *Introducerea* din 1857, unde Marx scrie : „Societatea burgheză reprezintă cea mai dezvoltată și mai multilaterală organizare istorică a producției. De aceea categoriile care exprimă relațiile acestei societăți, înțelegerea structurii ei, oferă totodată posibilitatea de a cunoaște structura și relațiile de producție ale tuturor formelor sociale dispărute(...). Economia burgheză ne oferă astfel cheia pentru înțelegerea economiei antice etc. Dar nicidecum — adaugă Marx îndată — în maniera proprie economiștilor care șterg toate deosebirile istorice și pentru care toate formele sociale nu sînt decît forme burgheze" [21].

---

[18] K. Marx, *Bazele criticii economiei politice*, București, Editura politică, 1972, p. 412.

[19] *Scrisoarea lui Marx către Lassalle. 22 februarie 1858*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 29, București, Editura politică, 1968, p. 493.

[20] Vezi în această privință E. Balibar, *Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique*, în *Lire le Capital*, vol. 2.

[21] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 679.

Această ultimă precizare este de cea mai mare importanță. Marx ataca aici pe „filologii" (Mommsen) care vorbeau, de exemplu, de „capitaliștii greci și romani" [22]. În mod mai general, el denunța orice prezentare a relațiilor istorice „drept un adevăr etern" [23] și, mai întîi, incapacitatea, proprie economiștilor burghezi, de a sesiza caracterul istoric și tranzitoriu al societății burgheze. Dar mai este ceva, deoarece, făcînd acest lucru Marx sublinia puternic cerința propriu-zis *istorică*, care este o constantă a gîndirii sale : să nu uităm *deosebirile* esențiale care separă trecutul de prezent, formele „inferioare" ale relațiilor de producție de forma „cea mai dezvoltată", căci altfel nu vom mai putea înțelege ceea ce constituie tocmai *evoluția* socială. Dacă „categoriile" care exprimă relațiile societății moderne ne procură „chei" pentru înțelegerea dezvoltării sociale în ansamblul ei [24], ele nu pot fi pur și simplu *proiectate* asupra societăților anterioare ; să ne ferim deci de a transporta într-un fel sau altul „o abstracție scoasă din istoria ulterioară" în epocile anterioare [25].

Este clar că această cerință nu va fi încă satisfăcută după ce vom fi învățat să evităm erorile „filologilor" și ale economiștilor : nu este de ajuns să înțelegem că societatea burgheză nu a existat întotdeauna, că a fost precedată istoric de alte formațiuni sociale. Marx ne cere mult mai mult : ne cere să nu nesocotim *specificitatea* formelor „inferioare" față de forma „cea mai dezvoltată" ; el ne invită să studiem specificitatea implicată tocmai de „inferioritatea" lor, adică de caracterul lor „antediluvian", „mărginit", de gra-

[22] K. Marx, *Forme premergătoare...*, p. 464.

[23] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 670.

[24] Marx respinge deci limpede ideea că materialismul istoric ar fi valabil numai pentru societatea modernă. Vezi în această privință *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, București, Editura politică, 1966, p. 96, notă, și F. Engels, *Scrisoarea către Kautsky. 26 iunie 1884* în K. Marx și F. Engels, *Scrisori despre „Capitalul"*, București, E.S.P.L.P., 1955, p. 292—294).

[25] *Ideologia germană*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 3, București, Editura politică, 1958, ed. a II-a, p. 46.

dul de dezvoltare *limitat* căruia îi corespund. În fond, acestui lucru i-am consacrat mare parte din capitolele precedente, străduindu-mă să dau curs numeroaselor indicații ale lui Marx în această privință. Și tot acestei cercetări îi voi consacra esențialul în cele ce urmează.

Mi se pare însă că din tot ce am spus pînă acum cu privire la această problemă se poate trage următoarea concluzie : imaginea impusă de Stalin a celor cinci moduri de producție perfect *omologe* sub raportul legilor lor de evoluție trebuie abandonată. Nu numai și nici chiar în primul rînd pentru că ea ar omite să includă în această *serie* cutare altă formă specifică de relații de producție. Greșeala cea mai gravă nu se lasă atît de ușor localizată : ea este legată tocmai de această serialitate, dacă se poate spune, de această omologie nefirească, ceea ce înseamnă că se face abstracție de deosebirile dintre „stadii" în ce privește gradul de universalizare pe care îl reprezintă („istoria ca istorie universală este un rezultat" [26]) ; ceea ce înseamnă deci că ele nu sînt sesizate efectiv ca stadii *inegal dezvoltate* ale unei dezvoltări adevărate ; ceea ce înseamnă în cele din urmă că dezvoltarea este definită prin „eternizarea" rezultatelor dezvoltării, adică suprimîndu-se *conținutul* real al dezvoltării.

De aici și tendința de a prezenta necesitatea evoluției sociale ca fiind perfect uniformă în mișcarea ei : uniformă în timp, străbătînd ansamblul devenirii istorice de la fazele ei cele mai precoce pînă la fazele celei mai înalte dezvoltări, fără a înțelege că fiecare transformare socială creează condiții *inedite*, care vor permite transformări ulterioare *mai vaste* și *mai adînci ;* uniformă în spațiu, deoarece fiecărui „stadiu" îi este atribuită o extensiune universală, cînd de fapt vechile moduri de producție „naționale" precapitaliste „apar numai ca *dezvoltări locale* ale omenirii" [27].

[26] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 13, București, Editura politică, 1962, p. 684.

[27] K. Marx și F. Engels, *Bazele criticii economiei politice*, București, Editura politică, 1972, p. 354 (sublinierea aparține lui Marx).

În mod mai general, dogmatismul ajunge să deghizeze o serie întreagă de „trăsături fundamentale" ale materialismului istoric *prin simplul fapt că le conferă o validitate „supraistorică"*. Mă gîndesc, de exemplu, la teza capitală care afirmă că „masele fac istoria" : nu s-a făcut oare uneori greșeala de a o aplica fără deosebire tuturor epocilor istoriei ?[28] Ca și cînd masele și rolul lor ar reprezenta o mărime fixă și constantă ! Ca și cînd activitatea istorică a maselor ar fi întotdeauna egală sieși ca forme și amploare ! Aceasta înseamnă a uita că *activitatea* istorică (și cu atît mai mult activitatea istorică *conștientă*) nu este cîtuși de puțin un „dar natural" al omenirii ; înseamnă a uita că ea nu se poate naște decît, ca să zicem așa, prin smulgerea din acea *pasivitate* primordială, din acea „stupiditate" (Engels) pe care o presupune la început strivitoarea dominație a naturii asupra oamenilor și pe care o întreține pe urmă, pentru marea majoritate a lor, mizeria și „abrutizarea" (Lenin) generate de societățile bazate pe clase antagoniste ; înseamnă, în cele din urmă, a pierde din vedere caracterul *mărginit* și *contradictoriu* al progresului, cel puțin așa cum se manifestă el de-a lungul întregii „preistorii a omenirii".

Lenin, care avea o încredere exemplară în „inițiativa istorică a maselor", protesta, la timpul său, împotriva obiceiului de a abuza de noțiunea de „masă" : „Se vorbește peste tot de masă — observa el la congresul al III-lea al Internaționalei Comuniste. —

[28] De unde, de pildă, tendința, destul de limpede legată de dogmatismul stalinist, constînd în a supraevalua rolul revoluționar al sclavilor în prăbușirea lumii antice. Istoricii sovietici critică astăzi această eroare (vezi în această privință comunicarea lui E. M. Jukov la Conferința internațională a societății „Eirènè", Leningrad, aprilie 1964, rezumată în „Vestnik Akademii Nauk SSSR" nr. 9, Moskva, 1964 ; vezi și S.I. Utcenko, *Nașterea imperiului roman și problema revoluției sociale* (în limba rusă), în „Voprosi istorii" nr. 7, Moscova, 1964.

Trebuie să înțelegem însă, tovarăși, ce înseamnă cuvîntul masă... Noțiunea de «masă» își schimbă conținutul după cum se schimbă caracterul luptei. La începutul luptei, cîteva mii de muncitori cu adevărat revoluționari, erau de ajuns ca să se poată vorbi de masă... După ce revoluția a fost pregătită îndeajuns, noțiunea de «masă» își schimbă înțelesul : cîteva mii de muncitori nu mai constituie masa. Cuvîntul începe să aibă altă semnificație. Noțiunea de masă își schimbă conținutul în sensul că prin această noțiune se înțelege majoritatea, și nu pur și simplu majoritatea muncitorilor, ci majoritatea tuturor exploatașilor" [29].

Iată un lucru la care ar trebui să chibzuim îndelung. Ne-am putea întreba, de exemplu, dacă nu cumva o noțiune „invariabilă", abstractă și cvasimitică a masei a jucat în mod paradoxal în ideologia „cultului personalității" rolul unui *complement* al mitului conducătorului infailibil ; zicem în mod paradoxal, căci în realitate caracterul „exclusiv" și „limitat" (Marx) al masei activînd istoric este singurul care ne permite să concepem rolul conducătorilor ca un element necesar al procesului istoric...

Acest punct ar necesita, desigur, un studiu special. Dar este de ajuns pentru problema noastră să reținem ideea, mereu prezentă în opera lui Lenin, că noțiunea de masă este din punct de vedere istoric *relativă* și că amploarea ei variază în funcție de gradul de maturitate a luptei de clasă ; aceasta nu numai în cadrul unei formațiuni sociale date (deosebirea dintre „perioadele de dezvoltare pașnică", cînd masa înapoiată îndură exploatarea, și „perioadele revoluționare", cînd milioane de oameni iau parte la luptă), ci și dacă se ia în considerare dezvoltarea societăților cu clase antagoniste în ansamblul ei (deosebirea dintre revoluția proletară, prima revoluție a majorității pentru minoritate, și toate răsturnările anterioare). În general, se poate deci spune că *amploarea* masei istoric active crește proporțional cu *profunzi-*

[29] V. I. Lenin, *Cuvîntare în apărarea tacticii Internaționalei Comuniste. 1 iulie 1921*, în *Opere complete*, vol. 44, București, Editura politică, 1967, p. 31.

mea transformărilor sociale pe care această activitate le realizează și le duce „pînă la capăt" : este ceea ce spusese Marx într-o frază din *Sfînta familie* pe care Lenin o citează adesea și în care vede „una din tezele cele mai profunde ale marxismului" : „O dată cu profunzimea *(Gründlichkeit)* acțiunii istorice va crește deci și amploarea *(Umfang)* masei care o înfăptuiește" [30].

Trebuie să precizăm însă că Lenin nu concepea defel în mod mecanic corespondența astfel definită : așa cum trebuie să ne așteptăm de îndată ce este vorba de un proces de *istorie naturală*, „proporția" nu se stabilește niciodată decît printr-o mulțime de „disproporții". Dar nu oare tocmai această „disproporție" ne permite să înțelegem pentru ce istoria luptelor de clasă și a dezvoltării lor este atît de bogată și de „capricioasă" (Lenin), atît de puțin „academică" (Marx) ? De exemplu, dacă înțelegem că trecerea la socialism, construirea socialismului, este o „sarcină istorică" *fără precedent*, care cere o amploare *fără precedent* a acțiunii istorice a maselor, vom înțelege și că dezvoltarea „în lărgime" a mișcării muncitorești este în același timp semnul și condiția maturizării acestui progres „în profunzime" ; dar, totodată, se va înțelege că această schimbare de scară, departe de a se efectua în mod simplu, fără zguduiri sau peripeții, *poate* provoca „crize de creștere" care aduc „progresului" (concepției abstracte a progresului) crunte dezmințiri. Pe măsură ce cîștigă în amploare, mișcarea proletară antrenează în mod necesar în orbita ei mase „înapoiate", mic-burgheze, care ajung pentru prima oară pe scena istoriei : *extinderea* mișcării poate astfel antrena, oarecum la periferia ei, *repetarea* dibuirilor și erorilor proprii stadiilor inițiale ale

[30] K. Marx, *Sfînta familie*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 2, București, Editura politică, 1962, ed. a II-a, p. 91 ; V. I. Lenin, *La ce moștenire renunțăm ?*, în *Opere complete*, vol. 2, București, Editura politică, 1963, și *Raport cu privire la activitatea Consiliului Comisarilor Poporului. 22 decembrie 1920*, în V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 42, București, Editura politică, 1966, ed. a II-a, p. 145.

mișcării [31]. Este drept că aceste „reluări de la început" sînt adesea mai puțin lungi, mai puțin dureroase, mai puțin dibuitoare ca „primul început", cel puțin în măsura în care „se sprijină" pe punctul de plecare dobîndit cu ocazia primului început, adică în măsura în care *unitatea* mișcării de ansamblu este efectivă și rămîne astfel [32]. Regăsim deci la acest nivel acea dialectică istorică a progresului prin „deplasări" și „reluări de la început" pe care am mai analizat-o sub alte aspecte în capitolele precedente : începută de unii, opera istorică este continuată de alții, de alt „detașament" al mișcării muncitorești internaționale, a cărui creștere, mai tîrzie, a fost mai rapidă și mai sigură... A sesiza *ceea ce leagă, dar în același timp ceea ce deosebește*, „începutul, urmarea și sfîrșitul" unui asemenea proces, oare nu aceasta este condiția pentru a-i înțelege *unitatea* într-un fel care să nu fie speculativ ?

În aparență ne-am îndepărtat de istoria civilizațiilor. Totuși, dacă ajungem să înțelegem că „energia" maselor (Marx), capacitatea lor de „creație istorică" (Lenin) nu sînt cîtuși de puțin un fel de privilegiu natural și că *posibilitățile* de dezvoltare a acestei capacități sînt întotdeauna circumscrise de gradul de dezvoltare anterioară ; dacă înțelegem că masa istorică activă, la început și pentru multă vreme limitată la o strîmtă minoritate socială și la cîteva popoare „înaintate", se *lărgește* progresiv, însă într-un fel ce nu este deloc automat, nici regulat prin „intrarea în istorie" a unor noi clase și noi popoare ; dacă,

[31] Vezi în această problemă, V. I. Lenin, *Divergențele din sînul mișcării muncitorești internaționale*, în *Marx, Engels, Marxism*, București, Editura politică, 1958, p. 248.

[32] De aici importanța dată de Lenin „experienței mișcării muncitorești internaționale". Eu parafrazez aici o reflecție a lui Marx și una a lui Lenin ; Marx în legătură cu Comuna din Paris : „Este cert că un nou punct de plecare de importanță istorică mondială a fost cîștigat" *(Scrisoarea lui Marx către Kugelmann, Londra, 17 aprilie 1871*, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, București, Editura politică, 1967, ed. a III-a, p. 436) ; Lenin în 1905 : „În mișcarea actuală, ne sprijinim cu toții pe Comună" (V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 9, București, Editura politică, 1962, p. 339).

în plus, considerăm că de la o „națiune" la alta activitatea istorică și luptele maselor populare se dezvoltă întotdeauna într-un fel inegal ca amploare și ca intensitate, într-un loc rămînînd prizonierele unor forme nedesăvîrșite (cu toată varietatea „absurdă" proprie formelor nedesăvîrșite), într-altul dezvoltîndu-se „pînă la sfîrșit" și ridicîndu-se la înălțimea unei adevărate „creații istorice" unde alte lupte vor găsi gata făcut *modelul clasic* al propriei lor dezvoltări ; și dacă, în sfîrșit, înțelegem că aceste avînturi sau aceste avortări ale inițiativei istorice a maselor lasă asupra întregii evoluții sociale o „pecete" (Lenin) durabilă, dacă înțelegem toate aceastea, nu sîntem oare totodată pe cale de a înțelege caracterul uimitor de diversificat al întregului proces și cum de-a lungul istoriei au putut să se modeleze și să se remodeleze „fizionomiile" variate ale popoarelor și „națiunilor", ale „zonelor de civilizație" (Engels), ale focarelor multiple și mișcătoare ale dezvoltării istorice a omenirii?

Pentru a da aici un exemplu, s-ar putea folosi în special studiul publicat de revista „La Pensée" [33] în care Charles Parain schița o interesantă comparație între civilizația greacă și civilizația romană bazîndu-se pe diversitatea *formelor* luate aici și acolo de procesul istoric al genezei unei societăți sclavagiste, adică pe diversitatea formelor, a ritmului de dezvoltare, a importanței și acuității luptelor sociale care au marcat diferitele etape ale acestui proces și i-au constituit motorul. Pentru a da o idee despre această analiză voi cita concluzia lui Charles Parain : „Întreaga fizionomie a civilizațiilor a fost modelată deopotrivă de conținutul acestor antagonisme și de forma pe care au luat-o.

La Atena, rapiditatea și puterea dezvoltării economice și sociale în secolul al VI-lea nu s-au tradus oare în strălucirea și puterea dezvoltării intelectuale și artistice, cu întîrzieri mai mari sau mai mici, dar care nu puteau să nu aibă loc ? Pe de altă parte,

[33] Charles Parain, *Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'antiquité classique*, „La Pensée" nr. 108, aprilie 1963.

faptul că lupta a fost dusă cu hotărîre în același timp de pătura oamenilor noi și de masa poporului a permis acesteia să se bucure și ea de rezultatele victoriei, a permis stabilirea unui grad destul de înaintat de democrație în interiorul comunității oamenilor liberi. Totodată însă era frînată constituirea marilor exploatări agricole de tip sclavagist, era împiedicată dezvoltarea deplină a sistemului sclavagist.

Iar la Roma încetineala unei dezvoltări economice și sociale care lîncezea nu se repercutează oare în cenușiul vieții intelectuale și al vieții artistice ? Dar, dacă trecerea la structuri precis sclavagiste a fost multă vreme mai nehotărîtă, ea a fost împinsă mai departe datorită existenței unor vaste domenii funciare unde exploatarea sclavagistă s-a extins la producția agricolă [34]".

Nu este aceasta o *schiță* (desigur foarte incompletă, dar, după mine, exemplară) a ceea ce ar putea fi o analiză *materialistă* a „fizionomiei" unei civilizații, a „individualității" acesteia, cum mai spune Charles Parain ? [35] Oare nu avem aici prilejul să verificăm că materialismul istoric ne oferă *toate* instrumentele necesare pentru această analiză, cu condiția, bineînțeles, să știm să le folosim ? [36]

---

[34] Ibidem, p. 24—25.

[35] Spun o *analiză* a civilizațiilor, iar nu o teorie a civilizațiilor. Cum foarte just observa Antoine Pelletier în dezbaterile organizate asupra acestui subiect de către C.E.R.M., nu există și nu poate exista o „teorie marxistă a civilizațiilor" : istoricul marxist poate foarte bine să folosească termenul de civilizație, dar nu pentru a face din el un concept operator, un *instrument* al analizei sale, ci numai pentru a *desemna* (nici măcar pentru a defini) realitatea concretă a dezvoltării istorice „locale" ale cărei determinări particulare constituie *obiectul* analizei sale.

[36] Ar fi interesant să studiem aici amănunțit numeroasele indicații care se găsesc la clasicii marxismului cu privire la „psihologia popoarelor" (Lenin despre *oblomovismul* rus, Marx și Engels despre „mizeria germană" etc.) și să arătăm caracterul lor strict *materialist*. Vezi și importantele analize ale lui Gramsci cu privire la culturile naționale (cf. *Oeuvres choisies*, p. 441—448).

Și acum să vedem unde am ajuns. Concepția materialistă a istoriei pornește, spuneam mai sus, de la „unitatea procesului istoric mondial" și prin aceasta ea se opune fundamental tendinței „pluraliste", ilustrată de unele curente ale istoriografiei contemporane ; în același timp însă, marxiștii afirmă că este imposibil să se sesizeze conținutul real al procesului istoric dacă unitatea acestuia este înțeleasă după un model speculativ, cu alte cuvinte dacă unitatea este concepută *în afara* deosebirii. Acest al doilea punct, pe care un dogmatism pseudomarxist l-a nesocotit prea adesea, trebuia subliniat, și de aceea, punînd accentul pe deosebire, am insistat asupra importanței anumitor distincții esențiale. Să-mi fie îngăduit să le reamintesc pe scurt :

1) s-a putut observa mai întîi că problemele dezbătute aici ne duc mereu, într-un fel sau altul, la distincția dintre formațiunile sociale „inferioare" (caracterizate prin relații *strînse* între oameni și între aceștia și natură) și forma „cea mai dezvoltată" a societăților bazate pe clase antagoniste, care creează, pe de o parte, condițiile unei dezvoltări *nelimitate* a forțelor de producție și, pe de altă parte, ceea ce Marx numea „intercomunicația universală" ;

2) am văzut în același timp că pentru a înțelege inegalitatea dezvoltării istorice trebuie pornit de la faptul că această dezvoltare s-a produs pînă în prezent *în mod natural*, fără să fie supusă controlului *conștient* al indivizilor liber asociați. De unde distincția, după mine esențială, dintre „preistoria omenirii" și acea *istorie* care, după cum spunea Langevin, „nu face decît să înceapă".

Ceea ce trebuie să înțelegem acum este că cele două distincții nu sînt, în definitiv, decît una și aceeași sau, mai exact, că prima se întemeiază pe cea de-a doua. De unde aspectul dublu și contradictoriu al definiției marxiste a *locului* pe care-l ocupă capitalismul în dezvoltarea istorică universală : pe de o parte, societatea capitalistă marchează un grad de dezvol-

tare *nou* față de ansamblul formațiunilor sociale anterioare, dar, pe de altă parte, ea ține încă de „preistoria" omenirii ; creînd condițiile lichidării acestei preistorii, ea își prelungește în același timp domnia. Dar ce este această contradicție dacă nu tocmai cea care definește *sistemul* capitalist, contradicția dintre *Grenzenlosigkeit* (tendința de dezvoltare nelimitată a forțelor de producție) și *„Borniertheit"* (caracterul mărginit al apropierii burgheze) ? [37]

Apologetica burgheză nu este, evident, de fel dispusă să recunoască această contradicție și, în consecință, nici caracterul trecător al orînduirii capitaliste. De aceea ea opune de obicei *în mod absolut* dinamismul „societății industriale" imobilismului „societăților tradiționale", în timp ce critica „romantică" a capitalismului, valorificînd aceeași opoziție în sens invers, poartă cu demnitate doliu după vechile „civilizații calitative" distruse de civilizația „planetară" a epocii moderne [38].

Marxiștii nu pot decît să denunțe o opoziție atît de rigidă și atît de metafizică, chiar dacă ea pretinde că se sprijină pe unele texte ale lui Marx abil selecționate. Cît ar fi de esențiale „deosebirile istorice" care separă societatea capitalistă de formațiunile precapitaliste, ele nu trebuie să ne facă să uităm că există *o trăsătură fundamentală comună tuturor acestor societăți*, și anume tocmai caracterul „natural" și, în consecință, „disproporționat" al dezvoltării lor [39].

---

[37] „Și întrucît capitalul, pe de o parte, pune limite ce-i sînt *specifice*, iar pe de altă parte împinge producția să depășească *orice* limite, el este o contradicție vie" (K. Marx și F. Engels, *Bazele criticii economiei politice*, București, Editura politică, 1972, p. 367).

[38] Astfel noțiunea de „societate industrială" are în ideologia burgheză contemporană două funcții solidare : *a confunda* (societățile capitaliste și societățile socialiste), dar și *a separa* (capitalism și societăți „tradiționale", țări industrializate și țări „subdezvoltate"). Nu s-a observat întotdeauna îndeajuns acest al doilea aspect și nici felul cum îl „completează" pe primul.

[39] Vezi în această privință importantul studiu critic al lui Pierre Vilar cu privire la *Manifestul necomunist* al americanului Rostow (*The stages of economic growth*, 1960) : Vilar denunță partea de minciună din ideea unei „creșteri auto-

Desigur că acest caracter, cînd este vorba de dezvoltarea capitalistă, apare el însuşi ca expresia unei contradicţii [40] : natura socială a forţelor de producţie şi extinderea universală a schimbului distrug particularismele locale şi naţionale, sfărîmă „vechile bariere de izolare" (Engels) şi tind astfel în mod obiectiv să egalizeze dezvoltarea socială. Dar chiar această tendinţă nu se realizează nicidecum într-un mod „ideal", şi aceasta nu întîmplător, ci pentru că găseşte cel mai important obstacol al său în sistemul care i-a dat naştere [41]. În cadrul acestui sistem, ea nu se poate manifesta decît „orbeşte" şi haotic, astfel încît, departe de a suprima „anarhia producţiei sociale", o „împinge la o culme" (Engels) : inegalitatea dezvoltării se adînceşte şi se universalizează, iar efectele ei se extind la scara unor naţiuni şi a unor continente întregi.

Aceasta deoarece, deşi creează premisele materiale ale unei „asocieri libere" a producătorilor, societatea capitalistă este tot o societate „a cărei producţie urmează o dezvoltare naturală" : dacă distruge vechile legături ale comunităţilor naturale, ea o face pentru a le înlocui cu legătura „naturală" a schimbului de mărfuri, a schimbului dintre producători *izolaţi*. Iar această formă de relaţii mai este, după cum am

---

susţinute" (adică în *mod spontan* echilibrată, regulată, armonioasă) a „societăţii industriale" (capitaliste) şi arată că dezvoltarea capitalistă, tocmai fiindcă este „spontană", de fapt nu are loc şi nu poate avea loc decît trecînd printr-o serie de crize, de inegalităţi şi de dezechilibre (Pierre Vilar, *Développement historique et progrès social*, în „La Pensée" nr. 98, iulie-august 1961).

[40] Vezi în această problemă F. Engels, *Anti-Dühring*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 20, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 270—275.

[41] „Din faptul însă că capitalul consideră fiecare limită de acest fel drept o barieră şi că de aceea o depăşeşte în mod *ideal* nu rezultă nicidecum că a înlăturat-o în mod real... Universalitatea către care tinde irezistibil capitalul întîmpină în propria lui natură nişte limite, care pe o anumită treaptă a dezvoltării capitaliste vor vădi că cea mai mare stavilă în calea acestei tendinţe o constituie capitalul însuşi şi vor duce deci la suprimarea şi depăşirea lui prin el însuşi" (K. Marx şi F. Engels, *Bazele criticii economiei politice*, Bucureşti, Editura politică, 1972, p. 354).

văzut, atît de „mărginită", încît este incapabilă să lichideze complet vestigiile formelor anterioare : cînd capitalismul intră în „putrefacție", devine din ce în ce mai evident că nu va exista niciodată un capitalism „pur", după cum nu a existat nici sclavagism pur, nici feudalism pur. Dezvoltarea capitalistă se face într-un ritm fără precedent și antrenează în orbita sa lumea întreagă, însă produce masiv și „exportă" aspectul contrar : „subdezvoltarea", stagnarea, ruina, adăugînd astfel la „anchiloza" structurilor precapitaliste greutatea strivitoare a propriilor sale neputințe.

De ce amintim toate acestea ? Pentru a sublinia că problema dezvoltării inegale, care, într-un sens, este aici adevărata noastră problemă și pe care am considerat-o pînă acum mai ales în raport cu istoria *antică*, nu este pentru noi doar un obiect de curiozitate „arheologică" ! Departe de asta ; inegalitatea dezvoltării nu a fost niciodată atît de flagrantă ca în epoca noastră, chiar în epoca în care se maturizează condițiile pentru ca ea să fie depășită și apoi resorbită progresiv. Numai că istoricii noștri care studiază „civilizațiile" sînt prea dispuși să situeze inegalitatea în afara dezvoltării însăși sau, mai exact, *anterior acesteia ;* ei sînt foarte dispuși să pună diversitatea culturilor, a popoarelor și a civilizațiilor pe seama unei „naturi" străine de istorie (pe seama naturii, total lipsite de istoricitate, a vechilor „societăți imobile") și a „permanenței" tenace a acestei naturi în sînul istoriei însăși. Tocmai de aceea se grăbesc ei să absolutizeze imobilismul civilizațiilor antice, cu toată diversitatea lor „calitativă" [42] ; și, invers, în ceea

[42] De aici afirmația abuzivă, devenită azi aproape banală, după care istoria a rămas pe loc „din primul mileniu înaintea erei creștine pînă aproximativ în secolul al XVIII-lea" (Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Editions Gauthier, 1967, p. 63). Pentru critica acestui punct de vedere, vezi Pierre Vilar, *op. cit.* Nu este, desigur, inutil să amintim de asemenea în această privință puternica dezmințire dată de Marx tezelor apologetice după care orice reproducție lărgită ar fi imposibilă în societățile precapitaliste, singura sursă de acumulare ce s-ar putea concepe fiind acumularea capitalu-

ce mișcarea istorică a epocii noastre *produce*, ei nu vor să vadă *decît* o tendință spre omogenizarea culturilor, spre contopirea civilizațiilor și a națiunilor, spre uniformizarea „mondială" a dezvoltării. A separa atît de radical prezentul de trecut înseamnă a risca să-l ciunteşti şi pe unul, şi pe celălalt ; în acelaşi timp, înseamnă a face ininteligibilă dezvoltarea, care, de la trecut, conduce la prezent ! [43].

Revoluție proletară și revoluții de tip „arhaic"

Alt aspect al aceleiași analize : oricît ar fi de esențiale deosebirile istorice dintre revoluția proletară și răsturnările sociale anterioare, ele nu vor putea fi apreciate corect dacă se uită că mișcarea revoluționară care înlătură dominația capitalului este în mod necesar marcată de inegalitate, de limitele dezvoltării capitaliste. Este fără îndoială adevărat că azi, în epoca crizei generale a capitalismului, necesitatea progresului social dobîndește un caracter „irezistibil" și concret universal : comunismul „țîșnește din toți porii vieții sociale" (Lenin) și revoluția socialistă este „la ordinea zilei" pe scară *mondială*. Dar aceasta nu înseamnă nicidecum că acest progres se impune în mod automat și regulat ; el poate oricînd, după cum bine vedem, să bată pasul pe loc într-un punct în timp ce triumfă în altă parte...

Căci, dacă nu există capitalism „pur", nu există nici revoluție „pur" proletară : există punerea în mișcare a maselor exploatate, a căror conducere *poate și trebuie* să fie luată de proletariat în calitate de clasă „universală". Dar acest raport „hegemonic" nu există de la început și nu se stabilește nici în mod spontan, nici în mod fatal.

Și aici voi reaminti un text al lui Lenin : analizînd în 1907 „situația dublă și rolul dublu" pe care

---

lui (Vezi K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, Editura politică, 1966, p. 597.

[43] Asupra inconsistenței noțiunii rostowiene de *take off*, vezi Pierre Vilar, op. cit.

le are țărănimea rusă, Lenin definea o *alternativă* între „două linii principale ale dezvoltării și deznodămîntului" capitalismului agrar în Rusia [44] : sau vechea proprietate feudală *va subzista*, transformîndu-se încet, aproape insensibil, în exploatare capitalistă, și regimul agrar va evolua către o varietate „burgheză-feudală" de capitalism care va păstra pentru multă vreme unele trăsături feudale (calea de dezvoltare „prusacă" și „stolîpinistă"), sau proprietatea feudală va fi lichidată „în mod plebeian" prin revoluția burgheză țărănească, în fruntea căreia va fi știut să se impună clasa muncitoare (tipul „american" al evoluției burgheze) [45].

Cum se va rezolva problema ? Prin *lupta de clasă* și „vom trăi și vom vedea" ! Lenin știe bine că nu există pentru clasele dominante vreo situație „absolut fără ieșire". Calea revoluționară, pe care o poate deschide numai o revoluție „de jos", nu reprezintă deci decît o *posibilitate*, și Lenin nu șovăie să spună că pentru ca această posibilitate să se realizeze, trebuie „o serie de condiții deosebit de favorabile" [46]. Cu toate acestea, *particularitatea* „unității de ruptură" necesară victoriei revoluției [47] nu contrazice defel necesitatea însăși a acestei rupturi : ea se înscrie în *legea* dezvoltării, în legea „disproporționalității" (Marx) dezvoltării capitaliste. În plus, posibilitatea reală a unei soluții revoluționare este garantată de existența unei clase „universale", iar *șansele* sale sînt deja determinate, în mare măsură, de un factor „subiectiv" : gradul de conștiință și de organizare al forțelor revoluționare.

---

[44] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 3, București, Editura politică, 1963, ed. a II-a, p. 12 și urm. ; vezi și *Programul agrar al social-democrației în prima revoluție rusă din 1905—1907*, în *Opere complete*, vol. 13, București, Editura politică, 1963.

[45] Lenin precizează că „sînt posibile, desigur, infinite și variate combinații" între elementele celor două tipuri de evoluție (*Dezvoltarea capitalismului în Rusia*, în *op. cit.*, p. 15).

[46] V. I. Lenin, *Programul agrar al social-democrației în prima revoluție rusă din 1905—1907*, în V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 13, București, Editura politică, 1963, p. 415.

[47] Vezi în această privință Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1967, p. 92 și urm.

Dar tocmai în acest punct reapare „deosebirea istorică" esențială : în epocile anterioare erei burgheze, încă nu există o clasă capabilă să devină *agentul istoric* al unei transformări sociale radicale, astfel încît distrugerea formei vechi și nașterea formei noi constituie un proces mult mai lent, mai complex și mai dureros, care în majoritatea cazurilor nu se desfășoară pînă la capăt și rămîne neîncheiat. Calea „revoluției pasive", cum spunea Gramsci, este atunci oarecum calea cea mai normală și totul se petrece ca și cum clasele conducătoare, adaptînd „de sus" organizarea socială la dezvoltarea forțelor de producție, ar putea să reziste aproape indefinit oricărei *transformări.* Dacă, totuși, unele societăți parvin, cu un succes *mai mult sau mai puțin* complet, să se smulgă din această „stagnare relativă", aceasta se datorește unui concurs particular de împrejurări, care a provocat „fortuit" o *ruptură* în continuitatea dezvoltării respectivelor societăți, „evenimentele întîmplătoare distructive" îndeplinind astfel, de bine, de rău și cu aparența a ceva *natural,* rolul pe care și-l va asuma mai tîrziu un agent istoric *conștient.*

Dar să nu anticipăm. Toate acestea vor trebui, evident, clarificate și precizate prin analize istorice mai concrete. Să reținem, totuși, de pe acum două cerințe inseparabile : 1) să nu absolutizăm revoluția proletară, să nu o separăm în mod metafizic de răsturnările sociale anterioare ; 2) trebuie să fie studiată, fără nici un fel de adăugiri inutile, specificitatea formelor „inferioare" de revoluție socială.

Asupra acestui din urmă punct trebuie să insistăm. Conceptul de „revoluție socială", așa cum a fost definit de Marx în *Prefața* sa din 1859, nu trebuie nici el considerat ca o categorie „supraistorică" : forma istorică „cea mai dezvoltată" a trecerii de la o orînduire socială la alta, revoluția socialistă, nu poate fi proiectată pur și simplu peste ceea ce a fost numit revoluțiile de tip „arhaic" [48]. Definirea trăsăturilor

[48] Vezi în această privință observațiile lui S. Kovalev în studiul său *Le tournant social du III-e au V-e siècle dans*

particulare ale acestui tip „arhaic", iată într-adevăr o sarcină capitală, fie și numai pentru a risipi „confuzia" care permite unora, sub pretextul respectării deosebirilor istorice, „să restrîngă" validitatea conceptului de revoluție socială și, mai general, să sustragă societățile „tradiționale" analizei marxiste a dezvoltării istorice [49].

Nașterea feudalismului european

Și acum să luăm cîteva exemple. Primul, pe care-l voi examina doar în treacăt și foarte incomplet, este acela al trecerii de la societatea sclavagistă antică la feudalismul european occidental, așa cum a fost analizat de Engels în *Originea familiei...* [50]. Această analiză, deși ar trebui azi completată sau rectificată în unele puncte, rămîne după mine foarte valoroasă, chiar și pentru faptul că ea constituie studiul istoric cel mai adîncit pe care-l găsim la clasicii marxismului cu privire la o formă „arhaică" de trecere de la un regim social la altul.

Engels arată mai întîi că, din cauza contradicțiilor interne proprii modului de producție sclavagist, Imperiul roman intrase într-un „impas" [51] : vlăguită, lipsită de orice „capacitate de dezvoltare", de orice „energie creatoare", societatea romană nu putea găsi în ea însăși principiul unei transformări pozitive [52]. De unde necesitatea unei soluții „externe" [53] : popoarele

---

l'Empire romain d'Ooccident, în „Recherches internationales à la lumière du marxisme" nr. 2, *L'antiquité esclavagiste*, p. 177—178.

[49] *Cf.* K. Papaioannou, *op. cit.*, p. 92—95.

[50] Vezi și F. Engels, *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Editura politică, 1965, p. 141, și urm., *Istoria creștinismului primitiv* și numeroase pasaje din *Anti-Dühring*. Încă în *Ideologia germană* (prima parte) existau cu privire la această problemă unele elemente de analiză relativ dezvoltate.

[51] *Originea familiei...*, în op. cit., p. 145.

[52] *Ibidem*, p. 143.

[53] Vezi *Anti-Dühring*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, București, Editura politică, 1964, p. 625.

barbare sînt acelea care au distrus statul sclavagist. Desigur, colonatul de la sfîrşitul Imperiului roman prefigura relaţiile de producţie feudale, dar nu făcea decît să le prefigureze : „formă de declin fără nădejde al lumii antice", el nu putea constitui „punctul de plecare al unei noi dezvoltări" [54]. *Acest punct de plecare* nu a fost dobîndit decît datorită unui aport din afară [55], datorită unei noi „energii şi vitalităţi" pe care cuceritorii barbari au „inoculat-o" lumii romane [56]. Totuşi, ar fi greşit să ne reprezentăm „marile invazii" ca pe un factor pur extern : punerea în mişcare a triburilor barbare era legată de evoluţia socială a acestor triburi (trecerea la „stadiul superior al barbariei"), iar această evoluţie a fost ea însăşi pînă la un anumit punct provocată sau, în tot cazul, uşurată şi accelerată de vecinătatea lumii romane şi de contactele comerciale pe care aceasta le întreţinea cu ele [57].

---

[54] Cf. F. Engels, *Originea familiei...*, în op. cit., p. 149. În măsura în care permitea un anumit avînt al forţelor de producţie, colonatul avusese la început o semnificaţie progresistă. Însă, către sfîrşitul imperiului, statutul de colon tindea să se apropie de acela de sclav şi astfel colonatul deveni, la rîndul său, o piedică în dezvoltarea forţelor de producţie (cf. R. Günther, *Evolution und Revolution im weströmischen Reich zur Zeit der Spätantike*, în „Zeitschrift für Geschichtwissenschaft", Sondereheft, *Evolution und Revolution in der Weltgeschichte, Berlin, 1965*).

[55] Este adevărat că mişcările sociale în interiorul Imperiului roman au avut un rol important. Însă istoricii marxişti recunosc astăzi că nu se poate vorbi în această privinţă de o „revoluţie a sclavilor şi a colonilor" : departe de a fi fost constituit de clasele exploatate care erau produsul specific al relaţiilor de producţie sclavagiste şi al evoluţiei lor proprii, elementul motor al acestor mişcări era format de ţărănimea liberă şi mai precis de ţărănimea provinciilor celor mai puţin romanizate (regiunea Dunării şi a Rinului, Galia de nord şi de vest, Britania, Mauritania, Numidia), adică a provinciilor ce fuseseră cel mai puţin pătrunse „în adîncime" de modul de producţie sclavagist (cf. R. Günther, *op. cit.*).

[56] Cf. *Originea familiei...*, p. 151.

[57] Vezi F. Engels despre progresele realizate în epoca anterioară marilor invazii, în *Originea familiei...*, şi Grahame Clark, *La Préhistoire de l'humanité*, p. 209—211. Trebuie să se ţină seama totodată de progresele şi de dinamismul manifestate în interiorul lumii romane de către populaţiile barbare romanizate : cu privire la „transferul" de „vitalitate

„Într-adevăr — conchide Engels — numai barbarii au fost în stare să regenereze lumea decrepită a unei civilizații muribunde“ [58]. Iată o frază care poate surprinde sub pana unuia dintre întemeietorii materialismului istoric : istoricul idealist, care speculează asupra avîntului și declinului „ciclic“ al civilizațiilor, nu va găsi oare aici un ecou al propriilor sale susțineri ? Apropiere foarte iluzorie, deși însăși posibilitatea iluziei este semnificativă : gîndirea lui Engels este departe de aceste abstracții moarte ! Ceea ce sesizează ea mai întîi este caracterul profund *contradictoriu* al dezvoltării „civilizației“ în sensul fourierist al termenului, adică al evoluției societății împărțite în clase [59]. Iar contradicția se manifestă aici în felul următor : „civilizația“ antică, a cărei înflorire se sprijină pe sclavie, și-a consumat pînă într-atît „vitalitatea“ în însăși această înflorire, încît, epuizînd-o, a ajuns în cele din urmă neputincioasă să-și reînnoiască forțele ; în același timp însă, ea „a antrenat în mișcarea istoriei“ o serie de popoare barbare, a căror organizare socială, fiind mult mai primitivă, era implicit mult mai capabilă să evolueze : printr-un fel de ricoșeu, Roma și-a primit lovitura de grație de la barbari, iar aceștia, pe terenul pregătit de Roma și pe care prăbușirea acesteia îl lăsa liber, și-au găsit *punctul de plecare* al unei dezvoltări *noi*.

Aici se poate vedea ceea ce are particular calea pe care și-o croiește necesitatea progresului social : posibilitățile de reînnoire apar datorită contactelor *periferice* păstrate de civilizația romană cu barbarii, cu societăți neinhibate încă de contradicțiile unei dezvoltări „civilizate“ ; totuși, ele nu se realizează decît printr-un proces complex și dureros, în care momentul distrugerii joacă un rol esențial [60]. Engels notează în

---

tehnologică“ către Galia de nord încă din prima perioadă a Imperiului, vezi Charles Parain, *Le développement des forces productives en Gaule du nord et les débuts de la féodalité*, în „Recherches internationales...“ nr. 37, *Feudalismul*.

[58] Cf. *Originea familiei...*, p. 151.

[59] *Ibidem*, p. 172 ; vezi și *Anti-Dühring*, p. 137.

[60] În măsura în care liberează dezvoltarea socială de inhibițiile acumulate în fazele anterioare, distrugerile rezultate din cucerire apar într-adevăr ca o condiție a progreselor ul-

plus că trecerea de la societatea sclavagistă antică la societatea feudală este însoțită de o *deplasare* a „focarului" de civilizație (după Mediterana, vestul și nordul Europei) și de o *extindere* a ariei geografice pe care are loc dezvoltarea ei [61].

Ce concluzie se poate trage dintr-o astfel de analiză ? Maurice Godelier, în studiul pe care l-a consacrat „schemelor marxiste de evoluție a societăților", reține îndeosebi ideea unei *pluralități* a „formelor de trecere la societatea împărțită în clase" [62] triburile germanice au trecut direct de la societatea fără clase la feudalism, fără să cunoască modul de producție sclavagist. În sine, această observație este absolut justă. Ea mi se pare însă insuficientă : se poate oare *izola* în mod abstract, pentru a o face să figureze într-o tipologie „pluralistă" a „liniilor de evoluție", calea de dezvoltare urmată de popoarele Europei bar-

terioare : acolo unde aceste distrugeri nu s-au produs ori s-au produs incomplet (de exemplu în societatea bizantină s-au în civilizația islamică, unde s-a păstrat, sub o formă mai mult sau mai puțin „pietrificată", o parte a moștenirii antice), evoluția socială ulterioară va fi în cele din urmă frînată. S-a observat de multe ori că, în cea mai mare parte a evului mediu, Europa occidentală era din punct de vedere tehnologic și cultural în urma Bizanțului și a islamului, fără să mai vorbim de China. Dar, într-un sens, această întîrziere a fost „norocul ei istoric" : dat fiind că luase totul de la început (Engels, *Anti-Dühring*), Europa occidentală era, ca să zicem așa, constrînsă să progreseze. De fapt, cel puțin pînă în secolul al XV-lea, dezvoltarea ei tehnică, economică și culturală a fost constant alimentată de împrumuturile făcute din „tezaurele" tehnice și științifice acumulate de islam și de Bizanț (știință și cultură greacă), ca și din tehnologia chineză (fără îndoială cea mai înaintată din lume la epoca aceea). Vezi în această problemă S. Lilley, *Men, machines and history*, Londra, 1965, p. 42—45.

[61] Vezi F. Engels, *Anti-Dühring*, p. 102 : „Invadarea Europei apusene de către germani... a antrenat însă totodată Europa apuseană și centrală în mișcarea istoriei, creînd pentru prima oară o zonă compactă de cultură și, pentru prima oară în această zonă, un sistem de state, în cea mai mare parte naționale, care se influențau reciproc și se țineau reciproc în șah". Vezi de asemenea *Dialectica naturii*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20.

[62] Maurice Godelier, *La notion de „mode de production asiatique" et les schémas marxistes d'évolution des sociétés*, p. 24.

bare ? Această dezvoltare poate oare fi înțeleasă în afara „mediului istoric" care a condiționat-o, adică în afara contemporaneității și a vecinătății civilizației antice care apunea ? Dacă vrem să înțelegem ansamblul procesului evolutiv în unitatea tuturor componentelor sale, va trebui să vorbim mai puțin de o pluralitate a liniilor de evoluție, cît de o evoluție „multiliniară", după cum se exprimă Godelier în această privință [63]. Dar chiar acest lucru este oare satisfăcător ? Ne permite suportul unei „liniarități" continue să concepem just procesul cercetat ? Mi se pare, dimpotrivă, că unitatea procesului nu poate fi înțeleasă dacă nu sesizăm *ruptura* „liniarității" — Marx și Engels [64] spun „schimbarea punctului de plecare" — ca un moment esențial al procesului.

„Zorile civilizației europene"

Un alt exemplu îmi va permite să precizez sensul acestei critici și să desprind mai bine propriile mele concluzii : este exemplul evoluției sociale deosebit de complexe pe care o încununează apariția în Grecia a primelor cetăți sclavagiste. Am vorbit pînă acum în mai multe rînduri despre „miracolul grecesc" și de unele dintre condițiile istorice care l-au favorizat; este vorba acum, reluînd problema în ansamblul său, să situăm din nou aceste condiții în unitatea procesului care le implică și pe care ele îl determină.

În ce constă problema ? Ea este admirabil pusă de Maurice Godelier în termenii următori, pe care i-am mai citat : „Cum am putea în același timp să luăm în serios «miracolul grecesc» și, totuși, să-l dezidealizăm ?" [65]. Cu toate acestea, Godelier se mulțumește să facă o aluzie foarte generală la „circumstanțele deosebite" care ar fi condiționat istoria societății grecești, astfel încît, de fapt, aceste circumstanțe sînt

[63] *Ibidem*, p. 13. În *Rationalité et irrationnalité en économie* (Maspero, 1966, p. 292), Godelier reia ideea unui „evoluționism multiliniar".

[64] Vezi *Ideologia germană*, p. 24.

[65] Vezi *La notion de „mode de production asiatique..."*, p. 41.

lăsate în afara analizei, ca şi cum nu ar avea nici o legătură cu caracterul necesar al procesului. Am impresia că numai cu preţul unei astfel de abstracţii poate să stabilească Godelier un raport de *filiaţie* directă între societăţile „palatiale" din Orientul Apropiat antic şi societatea „antică" greco-romană, această cale de evoluţie părînd astfel să corespundă (cu tot caracterul său „excepţional" din punct de vedere istoric) unei necesităţi în esenţă independente de „mediu" şi de „moment".

Argumentarea lui Godelier se sprijină pe faptul că modul de producţie „antic" a urmat, *chiar în istoria poporului grec,* societăţilor „palatiale" din Creta şi din Micene. Numai că prin ea însăşi această *succesiune* nu ne permite cîtuşi de puţin să definim natura procesului în care se înscrie [66] : „etapele" succesive (modul de producţie „asiatic", modul de producţie „antic", modul de producţie „sclavagist") se ordonează oare potrivit „liniei" continue a unei dezvoltări unice? Aceasta este concluzia spre care, după părerea noastră pripindu-se, tinde Godelier.

Totuşi, cînd ajunge să studieze mai amănunţit „preistoria greacă" (p. 22—23), Godelier subliniază pe bună dreptate adînca „discontinuitate" marcată de invaziile doriene şi de prăbuşirea Micenei. Vorbind de perioada *care a urmat* acestei prăbuşiri, el scrie următoarele, care mi se par cu totul juste : *„Aici a fost inaugurată cu adevărat* linia dezvoltării occidentale, ale cărei trăsături esenţiale au fost sesizate de Engels" (p. 23, sublinierea mea). Mi se pare deci că problema ar trebui să se pună astfel : care sînt condiţiile istorice *particulare* ale „inaugurării" acestei linii inedite de dezvoltare ? Cum se poate explica acest moment crucial al evoluţiei cînd societatea greacă se reînnoieşte şi „porneşte din nou de la zero" [67], cînd punctul de sosire al dezvoltării sale anterioare se transformă într-un punct de plecare *nou ?*

---

[66] Pentru critica acestei inferenţe, vezi p. 71.

[67] Godelier observă just, dar numai în treacăt, că societatea greacă de la începuturile epocii fierului era, „într-un anumit fel, mai puţin complexă, mai puţin dezvoltată decît societatea cretană-micenianâ" (p. 22).

În măsura în care el a rezultat din zdruncinările provocate de un factor „extern" (rolul invaziilor doriene), acest „moment" îmbracă aparențele unui pur accident istoric. Dar problema este tocmai de a-i defini locul și necesitatea în ansamblul evoluției ; acest lucru este azi posibil, datorită progreselor enorme făcute de cîteva decenii în cunoașterea protoistoriei mediteraneene [68]. În lumina acestor descoperiri reiese din ce în ce mai clar că evoluția „excepțională" a societății grecești se înscrie în procesul unei dezvoltări mai largi și că ea nu este decît „vîrful istoric" cel mai înaintat [69] al acestui proces. Deci dacă vrem „să luăm în serios miracolul grec", nu este posibil să definim în mod izolat linia de dezvoltare urmată de poporul grec ; în orice caz, este ceea ce îmi propun să demonstrez, și în acest scop, desigur, trebuie să abordez problema ceva mai de departe.

După „revoluția neolitică", al cărei focar principal fusese, cum am văzut, Orientul Apropiat, economia agricolă nou constituită cunoscuse prima sa mare înflorire în largile văi aluvionare din această regiune a lumii (valea Nilului, Mesopotamia, bazinul Indului), unde condițiile naturale erau excepțional de favorabile : fertilitatea mîlului asigura culturii cerealelor o atît de mare productivitate, încît făcea posibilă, chiar cu tehnici de producție foarte primitive, acumularea unui plusprodus important, ceea ce a permis achiziții atît de decisive ca metalurgia bronzului și scrierea. Dar astfel de rezultate nu putuseră fi atinse decît cu prețul unei dezvoltări fără precedent a exploatării maselor muncitoare („sclavia generalizată") [70]

[68] Avem, desigur, norocul că dispunem în această privință de o serie de lucrări remarcabile inspirate de materialismul istoric ; mă refer îndeosebi la acelea ale lui V. Gordon Childe și George Thomson, ca și la micul volum al lui Jean-Pierre Vernant, *Les origines de la pensée grecque* (P.U.F., 1962) ; vezi și articolul lui Charles Parain *Protohistoire méditéraéene et mode de production asiatique*, în „La Penésee" nr. 127, iunie 1966.

[69] Cf. George Thomson, *Studies in ancient Greek society*, vol. I, *The prehistoric Aegean*, Londra, 1954, p. 7.

[70] Asupra „sclaviei generalizate" (Marx) ca formă de exploatare specifică modului de producție asiatic, vezi Charles Parain, *op. cit.*, în „La Pensée" nr. 127, iunie 1966.

și al unei centralizări despotice extrem de riguroase. Încă de la sfîrșitul epocii bronzului, această structură socială opresivă și rigidă devenise un obstacol în calea progreselor ulterioare ; de aici a rezultat o „oprire a creșterii" (Gordon Childe), dovadă fiind îndeosebi încetinirea clară a ritmului progresului tehnic.

Nevoia de materii prime (metal, lemn, piatră de construcție, chihlimbar etc.) a silit însă civilizațiile din văile aluvionare să se extindă radial cu mult în afara ariei în care se constituiseră. În special nevoia de metal, stors de la popoarele barbare sub formă de tribut sau obținut în schimbul produselor artizanale, a antrenat populațiile învecinate în orbita civilizației și a difuzat influența acesteia pînă în regiuni îndepărtate. Astfel, printr-un fel de „roire" s-au născut noi centre de civilizație, care împrumutau de la „modelul" oriental capitalul lui tehnic și cultural, reproducîndu-i totodată organizarea economică, socială și politică.

Sistemul astfel transferat era însă confruntat cu condiții geografice și istorice noi : absența unor mari cîmpii irigabile, deci un surplus agricol mai mic ; condiții mai favorabile pentru comerțul maritim și pentru accesul la materiile prime ; punerea în mișcare a triburilor barbare, rămase pînă atunci în stadiul neolitic și care-și făceau dintre-o dată „intrarea în istorie"... Deci *transferul* sistemului antrena într-o oarecare măsură o *alterare* a sistemului. De exemplu, în Creta și la Micene se poate, desigur, recunoaște „modelul" civilizațiilor din Orientul Apropiat, însă cu unele particularități semnificative : rolul sporit al navigației și al comerțului ; o economie rurală mai dispersată ; un grad mai mare de autonomie al comunităților sătești [71] ; o centralizare monarhică mai puțin absolută și mai precară ; diversitatea mediilor etnice și a moștenirilor culturale ; o deosebită suplețe și mobilitate a tradițiilor tehnice și artistice [72] ; altfel spus

[71] Cf. Jean-Pierre Vernant, *op. cit.*, p. 15 și 23.

[72] Cf. V. Gordon Childe, *L'Europe préhistorique*, Paris, Payot, 1962, cap. VII.

și în mod mai general, o „flexibilitate" mai mare a raporturilor sociale [73].

Aici, în centrele de civilizație cele mai recente (și de asemenea la popoarele barbare situate la „marginea" lumii civilizate), s-au putut realiza [74] noi progrese tehnice și intelectuale încă la sfîrșitul celui de-al doilea mileniu, pe cînd centrele de civilizație mai vechi par să-și fi epuizat posibilitățile de dezvoltare [75].

Astfel, progresul social continua, dar în altă parte : aria lui era *deplasată*. Gordon Childe, care studiază ansamblul acestui proces în toată varietatea formelor sale, îi definește conținutul esențial : „Împărțirea în clase și exploatarea maselor erau necesare din punct de vedere istoric pentru strîngerea resurselor și reunirea personalului indispensabil creării industriei bronzului. Odată acest scop atins, alte comunități au putut profita de noua organizare fără să se supună ele însele aceluiași grad de exploatare" [76].

Bineînțeles că de acest „noroc istoric" nu au beneficiat uniform toate popoarele dimprejur. Unele dintre ele sfîrșiseră prin a fi absorbite de marile state centralizate din Orientul Apropiat, ceea ce le-a privat de posibilitățile unei dezvoltări autonome [77]. În plus, impulsul civilizator nu se propaga într-un mediu omogen și nici în mod automat și uniform. Datorită marilor căi comerciale maritime și terestre [78], efectele lui se puteau face simțite la mari distanțe ; acest lucru a permis unor popoare barbare să-și însușească o parte din cuceririle civilizației *fără să iasă din bar-*

[73] Cf. Georges Thomson, op. *cit.*, p. 28.

[74] Cf. V. Gordon Childe, *La Naissance de la civilisation*, Genève, 1964, cap. IX.

[75] Această „stagnare relativă" se va manifesta mai tîrziu prin alunecarea către tipul de *monarhie militară* (Imperiul asirian, apoi Imperiul persan) ; cf. V. Gordon Childe, *La Naissance de la civilisation*, cap. IX.

[76] V. Gordon Childe, *L'Europe préhistorique*, p. 97.

[77] Acesta a fost cazul fenicienilor și puțin a lipsit să nu fie și acela al grecilor.

[78] Gordon Childe notează importanța (semnalată încă de Engels în *Originea familiei...*, p. 141 și urm.) a căilor de penetrație pe care le constituiau marile fluvii din Europa centrală.

varia lor, adică fără să-şi greveze posibilităţile de dezvoltare cu povara neputinţelor proprii societăţilor „civilizate". Acesta a fost îndeosebi cazul societăţilor barbare europene la sfîrşitul celui de-al doilea mileniu înainte de era noastră : prea îndepărtate pentru a fi antrenate direct în orbita marilor imperii asiatice, ele întreţineau totuşi schimburi regulate cu Mediterana orientală prin intermediul mai ales al micenienilor, care au avut aici rolul unui centru „secundar" de difuzare. Astfel s-a modelat „fizionomia" particulară a acestor societăţi : spirit tehnic inventiv şi deschis inovaţiilor, absenţa unei centralizări culturale şi politice, deosebită mobilitate a organizării sociale. Şi Gordon Childe, care recunoaşte aici primul fundament istoric al unei „civilizaţii europene" originale, defineşte în felul următor particularitatea esenţială a dezvoltării ei : „Tocmai datorită stării sale de înapoiere a putut Europa să beneficieze de progresele Orientului fără să plătească ea însăşi preţul acestor schimbări şi să-şi însuşească din capitalul acumulat fără să fi participat ea însăşi la acumularea lui" [79].

Citatul de mai sus permite să prindem firul conducător al întregii analize şi să-i constatăm valoarea : departe de a reduce la o „pluralitate" empirică disparitatea evoluţiilor „naţionale" şi „locale", Gordon Childe studiază manifestările istorice concrete ale inegalităţii dezvoltării sociale pornind de la *conţinutul* dezvoltării însăşi, de la caracterul ei *antagonist* şi *limitat*. Tot în acest spirit şi în acest cadru analizează el şi condiţiile istorice ale „miracolului grecesc" [80]. E deci firesc că acest studiu nu se limitează la societatea grecească : el cuprinde o serie de evoluţii „naţionale" extrem de diferite şi ne face să înţelegem unitatea acestei diversităţi.

De fapt, dacă se compară aceste diferite dezvoltări, reiese că concursul particular de împrejurări care a determinat evoluţia societăţii greceşti are, fără îndo-

[79] V. Gordon Childe, *L'Europe préhistorique*, p. 82.

[80] Vezi îndeosebi Gordon Childe, *Le Mouvement de l'histoire (What happened in history ?)*, Arthaud, 1961, cap. IX şi X.

ială, un caracter unic, excepțional, fără să constituie însă o excepție istorică *absolută*.

Din acest punct de vedere, George Thomson, în *Etudes sur la société greque antique*[81], schițează o apropiere interesantă între împrejurările dezvoltării sociale la greci și la evrei[82] : dincolo de tot felul de deosebiri, aceste popoare au comun faptul că, atunci cînd intră în contact cu moștenirea tehnică și intelectuală a Orientului antic, ele sînt încă foarte aproape din punct de vedere istoric de tradițiile lor primitive ; în plus, acest fond primitiv este mereu întreținut și revitalizat de relațiile pe care le întreține cu triburile barbare (în ce privește pe evrei proximitatea triburilor nomade din deșert, iar în ce privește pe greci contactele și schimburile constante cu popoare înapoiate, în special datorită procesului de colonizare). Așa a putut să se realizeze întîlnirea istorică, dezvoltarea împreună și unitatea vie a două elemente opuse : de o parte considerabila moștenire acumulată treptat în centrele de mult „civilizate", de altă parte moravuri primitive rămase vii și care nu-și pierduseră încă plasticitatea, dacă se poate spune așa o barbarie plină de „vitalitate" după cum spune Engels, și bogată în posibilități de dezvoltare[83].

Această „fuziune" a avut la greci rezultate excepționale de bogate[84] pentru că a fost favorizată de condițiile geografice (întinderea redusă și agricultura săracă a regiunii, facilități pentru comerțul maritim, o relativă depărtare față de imperiile orientale), dar și de circumstanțe propriu-zis *istorice*. Și în primul rînd următoarea : grecii au suferit mai profund decît alte

[81] *Studies in ancient Greek society*, vol. 2, *The first philosophers*", Londra, 1955, p. 98—100 ; cf. și p. 256.

[82] De notat că Marx situa pe evrei printre comunitățile de formă „antică" (*Bazele criticii economiei politice*, p. 428).

[83] Engels a indicat bine această *contiguitate istorică* a etapelor primitive și a etapelor dezvoltate, în evoluția societății grecești, și, după mine, este foarte interesant de observat că tocmai prin această trăsătură definește el caracterul „clasic" al acestei evoluții (cf. *Originea familiei...*, p. 107).

[84] Cu privire la rolul acestei fuziuni în avîntul culturii grecești, vezi introducerea mea la *Prométhée enchainé* de Eschil (*Les Clasiques du peuple*, Editions sociales, 1967, p. 53—55).

popoare de efectele *distructive* (prăbuşirea micenianã) ale întinsei migraţiuni a popoarelor, care a zdruncinat toată Mediterana orientală la începutul erei fierului şi care era probabil şi aici o „repercusiune în sens invers" a procesului de „aculturaţie" a popoarelor barbare [85].

Concluzii

Este timpul să conchid, în măsura în care pot şi trebuie să fac acest lucru aici : după cum am spus, acest studiu este încă neterminat şi urmăreşte înainte de toate să alimenteze discuţii şi cercetări ulterioare ; dealtfel, am ridicat probleme atît de numeroase şi de mari, încît nu pot prezenta o concluzie de ansamblu. Mă voi mulţumi deci să formulez pe scurt cîteva propoziţii asupra problemei capitale şi foarte controversate a „schemelor marxiste de evoluţie a societăţilor" :

1. Din analiza istorică schiţată mai sus mi se pare că se pot degaja rezultatele următoare : societăţile asiatice nu au „generat" defel, prin simpla „logică" a dezvoltării lor interne, societăţile *antice ;* dar în acest caz trebuie oare să considerăm, împreună cu Plehanov, că ele sînt străine „liniei de evoluţie" care le-a produs pe acestea din urmă şi că aceste două tipuri de societăţi reprezintă rezultatul a două căi de dezvoltare „divergente", avînd drept punct de plecare „comunismul primitiv" [86] ? Nici acest răspuns nu ne poate satisface, căci este clar că evoluţia societăţii

[85] Cf. André Varagnac, *L'Homme avant l'écriture*, Colin, 1950, p. 413. Varagnac insistă asupra „fierberii demografice" care a determinat, în al doilea mileniu înaintea erei noastre, expansiunea metalurgiei bronzului în Europa centrală şi orientală.

[86] Cf. Plehanov, *Problemele fundamentale ale marxismului* (în ce priveşte critica acestui text, vezi p. 80—85). O poziţie analogă a fost susţinută de istoricul sovietic A. Tiumenev (cf. Jan Pecirka, *Discussions soviétiques*, în „Recherches internationales" (nr. 57—58 ; *Premières sociétés de classes et mode de production asiatique*, p. 77).

greceşti a avut drept *condiţie istorică prealabilă* dezvoltarea societăţilor „palatiale" din Orientul Apropiat antic, ceea ce, repet, nu înseamnă însă că ar fi fost doar o *prelungire* a „liniei" acestei dezvoltări. Pentru a înţelege conexiunea astfel definită şi rolul pe care l-a avut în evoluţia istorică, trebuie să plecăm de la faptul că formaţiunile „asiatice" din epoca bronzului „au contribuit la dezvoltarea istorică pe spaţii mult mai întinse decît aria lor proprie" [87] şi că astfel au creat *altor societăţi, mai puţin dezvoltate, posibilitatea de a economisi în propria lor dezvoltare*; această posibilitate s-a realizat în mod deosebit de strălucit în evoluţia societăţii greceşti, ceea ce a permis instalarea unui tip de relaţii sociale noi şi superioare, a unei noi „epoci de progres" al formaţiunii economice şi sociale. Este deci limpede că progresul social în acest caz nu poate fi descris ca un proces *liniar*, întrucît implică o *deplasare* şi constituirea, oarecum la marginea dezvoltării anterioare, a unui *punct de plecare* nou.

2. Cum exemplul societăţii greceşti nu este cîtuşi de puţin anecdotic, nu putem evita să ne întrebăm ce rol trebuie atribuit în ansamblul evoluţiei istorice *posibilităţii* pe care am definit-o. Se ştie că Marx, studiind capacitatea de evoluţie a „comunei agricole" în Rusia secolului al XIX-lea, se gîndise cu privire la această ţară la o „şansă istorică" analogă : posibilitatea de a-şi încorpora „realizările obţinute de sistemul capitalist fără să fie nevoie să treacă prin furcile caudine ale acestuia" şi de a găsi astfel *„punctul de plecare nemijlocit* al sistemului economic spre care tinde societatea modernă" [88]. Iar pe plan mai general marxiştii au admis întotdeauna posibilitatea ca un popor dat „să sară o etapă" a dezvoltării sociale sub

[87] Cf. Charles Parain, *Protohistoire mediterranéenne et mode de production asiatique*, în „La Pensée" nr. 127, iunie 1966, p. 35, nota. 9.

[88] Cf. K. Marx, *Scrisoare către V. I. Zasulici. 8 martie 1881* (răspuns la o scrisoare a acesteia din 16 februarie 1881). *A treia redactare*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 19, Bucureşti, Editura politică, 1964, p. 256—257 (subliniereа aparţine lui Marx).

influența unei societăți vecine mai dezvoltate [89]. Ce-i drept, această eventualitate a fost adeseori interpretată ca o posibilitate marginală și atipică, indiferentă la urma urmei pentru calea principală și „regulată" a evoluției istorice, concepută ca o progresare pur liniară. Sub raport teoretic, totul ne conduce să respingem această optică a unui evoluționism plat. Sub raport istoric, analiza dezvoltării societăților „antice" dovedește îndeajuns că realizarea efectivă a posibilității definite mai sus a avut un rol *esențial* în istoria societății, *nu numai „accelerînd" progresul social, ci și deschizîndu-i calea.*

3. Concluzia aceasta, pe care o sugerau încă unele indicații ale lui Marx, se confirmă din ce în ce mai mult pe măsură ce dezțelenim „istoria reală a relațiilor de producție". Se pare că îndeosebi calea de dezvoltare „mediteraneană-europeană" — calea „excepțională" care duce de la Orientul Apropiat din vechime la societățile „antice", apoi la feudalismul occidental și în cele din urmă la capitalismul modern — este tocmai condiționată în momentele sale cele mai cruciale de *„reluarea* moștenirii altor societăți, aparținînd altor arii geografice, dintre care unele s-au situat la vremea lor pe culmea dezvoltării sociale" [90]. Dacă lucrurile stau astfel, trebuie să recunoaștem cu Hobsbawm că această cale de dezvoltare (excepțională dar tipică : ea corespunde cel mai bine succesiunii „epocilor progresive" indicate de Marx în *Prefața* sa din 1859) nu poate fi studiată „în termeni pur europeni", adică *izolat,* nici definită în mod liniar.

[89] Unul dintre exemplele clasice este acela al unor popoare din U.R.S.S. care înaintea Revoluției din Octombrie nu cunoșteau capitalismul și uneori nici chiar împărțirea în clase antagoniste.

[90] Jean Suret-Canale, *Problèmes théoriques de l'étude des premières sociétés de classes,* în „Recherches internationales" nr. 57—58, p. 13. Găsim aceeași idee în studiul lui Ferenc Tökei, *Le mode de production asiatique en Chine* (cf. *ibidem,* p. 186). Tökei aduce, ca să zicem astfel, o contraprobă, arătînd că „izolarea" societății chineze a fost principala cauză a „stagnării" ei ; este dealtfel ceea ce afirmase Marx cu privire la India (vezi K. Marx, *Rezultatele eventuale ale dominației britanice în India,* în K. Marx și F. Engels, *Opere,* vol. 9, Editura politică, București, 1959, p. 230—236).

„Este, dimpotrivă, evident — scrie Hobsbawm — că în diferite etape cruciale relațiile dintre Europa și restul lumii au fost decisive. În mod foarte general, Europa a constituit în cursul celei mai mari părți a istoriei sale o zonă de barbarie la marginea occidentală extremă a zonei de civilizație ce se întindea din China la est, trecînd prin Asia meridională pînă în Orientul Apropiat și cel Mijlociu... La începutul istoriei europene (după cum a arătat Gordon Childe), relațiile economice cu Orientul Apropiat au fost importante. Aceasta rămîne adevărat și la începutul istoriei feudale europene, cînd noua economie barbară (deși, potențial, mult mai progresistă) se instala pe ruinele vechilor imperii greco-romane și cînd centrele sale cele mai avansate erau situate de-a lungul etapelor terminale ale comerțului Est-Vest ce străbătea Mediterana (Italia, valea Rinului). Lucrul este și mai evident la începuturile capitalismului european, cînd cucerirea și exploatarea colonială a Americii, a Asiei, a Africii și a unor regiuni din Europa răsăriteană au făcut posibilă acumularea primitivă a capitalului în regiunea unde în cele din urmă avea să triumfe" [91].

Astfel, mișcarea istorică europeană, care creează condițiile prealabile formării unei istorii universale, este într-adevăr o mișcare *specifică*. Dar chiar și în specificitatea sa ea nu poate fi înțeleasă decît ca epicentrul unui proces mult mai larg, care constituie deja, într-un anumit sens, un proces „mondial" și care devine în mod concret din ce în ce mai mult astfel.

4. Lucrurile se petrec deci în felul următor : o transformare socială pe plan local creează un „mediu istoric" nou ce modifică condițiile în care se vor putea produce în societățile învecinate transformări analoge. Survine însă un moment cînd modificările astfel dobîndite transformă, dacă se poate spune așa, condițiile transformărilor ulterioare ; atunci apare o nouă cale de dezvoltare, care, tocmai fiindcă se sprijină pe dezvoltările precedente, nu le mai repetă. Așadar, din

[91] Eric Hobsbawm, *Du féodalisme au capitalisme*, în „Recherches internationales" nr. 37, *Le féodalisme*, p. 217.

moment ce societățile nu progresează în același ritm, nu există și nu poate exista *homotaxie* între dezvoltările lor respective. În același timp, reiese că „pluralitatea căilor" rezultată în acest mod nu poate fi înțeleasă decît în funcție de deosebirea și de *conexiunea* diferitelor momente ale procesului în care se înscriu transformările succesive, adică în funcție de unitatea reală a procesului. Astfel, principiul diversității de forme ale dinamicii istorice trebuie căutat în natura mișcării însăși, lucru pe care se pare că nu-l văd metodologiile „pluraliste" : ele înregistrează pluralitatea, dar nu o fac inteligibilă !

5. În concluzie, nu ne poate satisface o abordare „multilineară" a problemelor evoluției istorice, adică o metodă care ar consta în descrierea separată a diferitelor linii de evoluție și apoi în inventarierea lor abstractă ca tot atîtea posibilități de transformare socială. Pluralitatea „posibilelor" nu poate fi gîndită în afara „mediului istoric", iar diversitatea mediilor este implicată în însăși evoluția istorică.

Putem, desigur, înțelege cum problematica pe care o criticăm aici a putut să fie adoptată de către unii marxiști în urma respingerii pe deplin justificate a „monismului verbal" implicat de „schema celor cinci stadii" ca schemă unică de evoluție, valabilă pentru toate popoarele. Dar, dincolo de conținutul său critic imediat, acest „pluralism", care dealtfel nu se afirmă decît în mod programatic, reprezintă oare o depășire efectivă a dogmatismului stalinist[92] ? Sau este numai un produs secundar al prăbușirii acestuia ?

[92] Este în special poziția ilustrată și apărată, pe planuri foarte diverse, de Roger Garaudy (cf. *Dogmatisme, pluralisme, problèmes de la religion*, intervenție la sesiunea de la Argenteuil a Comitetului Central al Partidului Comunist Francez, în „Cahiers du communisme", mai—iunie 1966 ; vezi în special p. 14 și urm.). Cu privire la „pluralism", prezentat ca normă de interpretare antidogmatică a materialismului istoric, cf. Ignacy Sachs, *Une nouvelle phase de la discussion sur les formations*, în „Recherches internationales" nr. 57—58 ; (vezi în special, p. 304). Pentru critica acestui punct de vedere trebuie semnalat interesantul articol al lui Ernst Hoffmann (în același număr), *Les formations socio-economiques et la science historique* (în special p. 153).

După părerea mea, totul ne conduce să subliniem insuficiența acestui punct de vedere și, în definitiv, caracterul lui teoretic eronat ; punctul de vedere cu adevărat fecund în analiza disparităților dinamicii istorice este acela al *dialecticii*, adică „teza caracterului total și contradictoriu al procesului istoric" (Lenin). Punctul de vedere cu adevărat marxist este acela *al unității și al disproporției* procesului istoric ca proces „istoric natural". Una dintre principalele sarcini în această materie este de a aprofunda teoretic și de a aplica concret marea idee leninistă a *inegalității* dezvoltării în legătură cu *conținutul* dezvoltării însăși [93] ; în consecință, nu inegalitatea „externă" pe care o poate face să apară o pluralitate de linii de evoluție locale și separate, ci în primul rînd și în mod mai esențial „disproporționalitatea" internă și necesară a unui proces complex, sesizat în unitatea tuturor componentelor sale.

[93] Insist : *a aplica* această idee la analiza concretă a unei situații concrete și nu a o transforma în frază, căci, cum zicea Engels, totul se poate transforma în frază ! De exemplu, dacă teza „caracterului total și contradictoriu al procesului istoric" permite efectiv să se explice faptul că, la anumite popoare și în anumite condiții, o întîrziere în dezvoltarea economică și socială a putut (în mod trecător și pentru o perioadă determinată) să constituie „o șansă istorică", ar fi evident absurd să se conchidă *în general* că întîrzierea, „lucru rău în aparență", este „bun în realitate".

CUPRINS

Prefață, de Al. Tănase 5

ANTOINE PELLETIER: NOȚIUNEA DE CIVILIZAȚIE 14

De la istoria regilor la istoria oamenilor —
Istoria, această contemporană . . . 20
Ce este o civilizație? . . . 22
Despre reconstituire în istorie 25
Patrimoniu și permanențe . 29
Civilizații și mentalități . 34
Dinamica civilizațiilor 40
Civilizațiile lumii contemporane . 47

JEAN-JACQUES GOBLOT: ISTORIA „CIVILIZAȚIILOR" ȘI CONCEPȚIA MARXISTĂ DESPRE EVOLUȚIA SOCIALĂ . . 57

I

Problema schematismului 59
O „directivă de studiu" . . 62
Regularitate și particularitate 66
Dogmatismul stalinist . . . 68
Dogmatism și antidogmatism 73
O schemă „dialectizată"? 77
Plehanov . . . 80
Concluzii provizorii . 85

II

O „condiție naturală prealabilă“ . . . 90
Hominizarea și diversificarea etniilor . . 93
Dezvoltările „locale“ și istoria „mondială“ 96
Rămășițele 99
Inegalitatea dezvoltării 104
Revoluția neolitică 107
Revoluția alfabetică 109
Progres tehnic și „circulație culturală“ 114
Concluzii provizorii 120

III

Dezvoltarea socială și relațiile internaționale 123
Specificitatea formelor inferioare de evoluție 129
Evoluția comunităților agrare primitive . . 133
Excepția și regula 140

IV

„Sfera de acțiune“ a materialismului istoric . 144
Știința istorică sau fiziognomonie a istoriei ? 147
A nu șterge „deosebirile istorice“ 150
Forme și grade ale acțiunii istorice . . . 154
Unitatea și deosebirea 160
Revoluție proletară și revoluții de tip „arhaic“ 164
Nașterea feudalismului european . . . 167
„Zorile civilizației europene“ 171
Concluzii 178

Redactor : SERGIU SĂRARU
Coperta : VALENTINA BOROȘ
Tehnoredactor : MARIANA RĂDULESCU

Apărut — mai 1973.
Format : 24/60×90. Coli editură 9,89. Coli tipar 8.

Tiparul executat la Combinatul poligrafic
„Casa Scînteii", Piața Scînteii nr. 1, București,
Republica Socialistă România

Lei 6

IN COLECȚIA „IDEI CONTEMPORANE"
AU APĂRUT:

* * * Știință și sinteză — Colocviu UNESCO • R. Garaudy: Marxismul secolului XX • G. N. Volkov: Sociologia științei • L. Althusser: Citindu-l pe Marx • R. Richta și colectiv: Civilizația la răscruce • M. Dufrenne: Pentru om • L. Goldmann: Sociologia literaturii • P. V. Kopnin: Bazele logice ale științei • I. Nikolov: Cibernetica și economia • N. Wiener: Sînt matematician.

IN PREGĂTIRE:

G. Lukács: Ontologia (texte alese) • M. Petrescu: Partide, clase, națiuni • I. Herman: Kitsch. Fenomenul pseudo-artei • Academia de Științe Sociale și Politice a Republicii Socialiste România: Mutații contemporane în știință și tehnică și implicațiile lor • C. Wright-Mills: Imaginația sociologică.

EDITURA POLITICĂ